# LE SENS DU CHRISTIANISME

D'APRÈS

## L'EXÉGÈSE ALLEMANDE

CUM PERMISSU SUPERIORUM

---

IMPRIMATUR

Parisiis, die 17ª Junii 1918.

E. ADAM,
V. G.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

ÉTUDES BIBLIQUES

---



# LE SENS DU CHRISTIANISME

D'APRÈS

# L'EXÉGÈSE ALLEMANDE

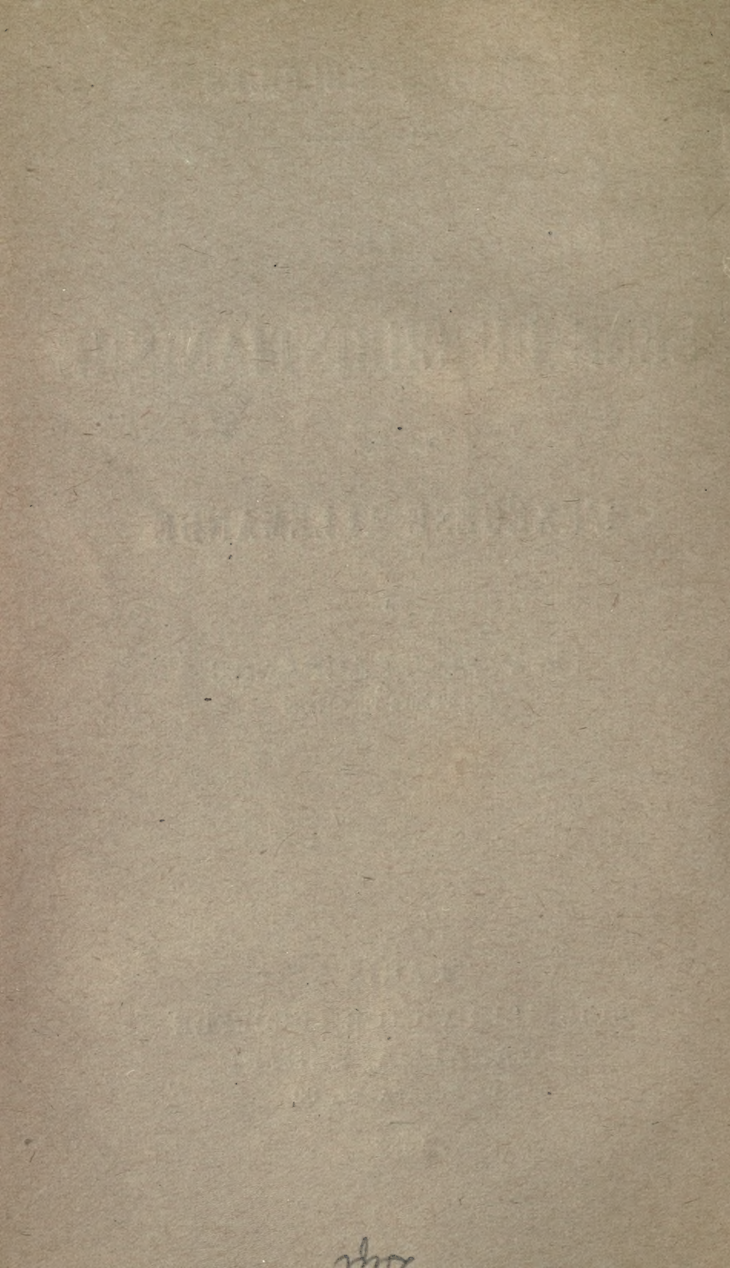
PAR

le P. M.-J. LAGRANGE
DES FRÈRES PRÊCHEURS



PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1918



A

Mademoiselle LOUISE CHARLES de MALMAIN

ANCIENNE ET FIDÈLE AMIE

DE L'ÉCOLE BIBLIQUE DOMINICAINE

# AVANT-PROPOS

Les dix leçons qui composent ce petit volume ont été données à l'Institut catholique de Paris, à la fin de 1917 et au commencement de 1918. J'ai dû les écrire loin de notre chère petite bibliothèque de Jérusalem, trop mal initié aux grandes bibliothèques de Paris pour en tirer profit. Encore ces bibliothèques — même la Bibliothèque nationale, j'ai dû le constater — ne pouvaient me renseigner d'une façon complète sur la littérature exégétique allemande. C'est à peine une excuse pour expliquer tout ce que je dois à l'ouvrage de M. Albert Schweitzer, sur *l'Histoire des recherches relatives à la Vie de Jésus*[1]. A certains endroits mes développements ne sont presque qu'un compte rendu. Je reconnais cette dette avec d'autant plus d'empressement que M. Schweitzer est évidemment un esprit très vigoureux et un caractère très droit, qui ne fait aucune difficulté de reconnaître l'échec lamentable du mouve-

1. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, von Albert Schweitzer; Tubingue, 1913. C'est la deuxième édition de l'ouvrage intitulé d'abord : *Von Reimarus zu Wrede*.

ment scientifique dont l'Allemagne est si fière. Quant à la solution personnelle qu'il propose, nous aurons lieu de l'apprécier.

J'étais arrivé à la huitième leçon quand j'ai eu connaissance pour la première fois de l'ouvrage de M. Fillion : *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ* [1]. Ce n'est pas sans confusion que j'ai avoué aussitôt à mes auditeurs cette lacune bibliographique. M. Fillion est si érudit, son plan est tellement semblable à celui que j'avais établi, en partie d'après Schweitzer, que je me serais dispensé d'aborder ce sujet, si j'avais su le public si bien informé. Il fallait achever les leçons promises ; mais pourquoi les publier ? A la réflexion, j'ai cru reconnaître quelques différences dans la méthode. M. Fillion est plus complet, son enquête embrasse aussi la France et l'Angleterre. C'est un grand avantage, mais peut-être n'est-il pas sans intérêt d'isoler des cas typiques dans une exégèse qui a servi incontestablement de type aux autres.

Le jugement d'ensemble n'est pas non plus le même. Le titre choisi par M. Fillion, *Les étapes du rationalisme,* indique qu'il a été surtout frappé par le caractère destructeur de l'exégèse indépendante qu'il regarde comme une machine de guerre dirigée contre la Révélation. Il y a beaucoup de cela, mais, en Allemagne, les théologiens qui ont manié cet art difficile se sont souvent proposé de travailler à un édifice religieux, naturellement à l'usage des Allemands. Enfin M. Fillion compte avec raison sur

1. Paris, Lethielleux, 1911.

l'effet de répulsion que doit produire dans les esprits sains un pareil dévergondage de la pensée ; je me suis efforcé d'ajouter à cette impression quelques raisons positives, surtout à propos des systèmes modernes qui gardent encore quelque attrait.

Écrites hâtivement, à cause de la guerre, ces pages n'ont pas pris pour autant un accent de haine. Il est vrai que de cette affreuse catastrophe a jailli une lumière et qu'elle permet de renaître à une espérance. Cette lumière, c'est une expérience étendue au monde entier de cette parole de l'Écriture : *Vae soli!* malheur à qui s'isole ! Cette espérance, c'est le retour à la société des nations, qu'on ne peut concevoir complète sans l'unité religieuse dans l'Église.

Le grand crime de l'Allemagne luthérienne, c'est d'avoir rompu cette unité. Encore une fois, je parle sans haine. Le germanisme, pour autant qu'on peut le concevoir, a sa raison d'être comme élément de la culture universelle, et le sentiment religieux germanique, sous l'influence de l'Église, a donné des fruits merveilleux de sainteté et de vertu. Rome, héritière de la civilisation antique, et maîtresse de la doctrine chrétienne, a été pour les Barbares une éducatrice, et la Germanie a apporté à Rome un appoint de forces neuves. Dans le grand corps de la chrétienté, elle a représenté une culture distincte, mais non isolée, alors qu'elle ne refusait pas d'atténuer son rude génie au contact du goût antique, de dompter ses instincts violents par la discipline ecclésiastique. Trop souvent elle a voulu mettre une main brutale sur le gouvernement de l'Église, mais enfin elle était entrée dans le groupement, hélas !

plus idéal que réel, des nations chrétiennes. Les principes germaniques de fidélité à certaines familles de chefs ont été à coup sûr un élément de stabilité; les atroces tyrannies italiennes du moyen âge et de la Renaissance permettent de soupçonner ce que serait devenue l'Europe romanisée sans ce principe d'ordre que l'Église transforma en droit divin.

Mais là où le principe romain et chrétien de discipline n'avait pas prévalu, on supportait avec impatience l'autorité du Siège de Rome. La révolte éclata. Pendant longtemps, l'Allemagne parut d'autant plus soucieuse de faire partie de l'humanité, qu'elle montrait plus d'indépendance envers l'Église. Elle reçut beaucoup du rayonnement de la France, et s'appliqua à contribuer pour sa part au développement des sciences. A la fin du XVIII^e siècle, elle résolut d'être plus à elle-même, de briser avec la culture française; mais elle abrita sa renaissance propre sous le génie de Shakspeare, et Gœthe l'invita à puiser aux sources grecques le sens de la mesure et de la forme, à emprunter à la scène française sa noblesse et sa beauté. Schiller lui-même, qui avait commencé par *Les Brigands*, qui comprenait si mal les Français, essaya, par sa traduction de la *Phèdre* de Racine, de ramener ses compatriotes aux saines traditions de l'art.

On voulut s'affranchir de toute influence, ou plutôt tout dominer. Ce fut le déchaînement de l'orgueil national, le rêve insensé d'une culture d'autant plus parfaite qu'elle serait plus intensivement autonome, plus directement issue d'une race élue, plus exclusive de tout apport étranger. C'est au

moment où l'Allemagne a cru son œuvre nationale achevée qu'elle a voulu exploiter l'univers par la force, sous prétexte de faire son bonheur. Après avoir rompu avec l'Église, elle a rompu avec l'humanité.

Nul doute que l'exégèse n'ait été l'un des facteurs de la conquête projetée. Et l'exégèse allemande n'avait guère obtenu moins de crédit dans le monde que les industries les mieux conduites. Ce n'est point être hostile aux Allemands, comme hommes et comme chrétiens, de souhaiter à cette chimère le destin de la tour de Babel.

Ils n'ont point gagné à n'être qu'eux-mêmes, et tout ce grand dessein, plus ou moins conscient, n'aboutit qu'à une régression vers la barbarie antécédente ; nous leur souhaitons, et très cordialement, de reprendre leur rang, quel qu'il soit, dans le travail commun de l'humanité, où tous se doivent entr'aider.

Dans l'ordre religieux, qui nous occupe seul ici, les religions nationales ont cessé de donner satisfaction à l'âme humaine depuis que le christianisme a appelé tous les hommes au culte du même Père, par la vertu du même Sauveur. La tentative de créer une religion, qui fût d'abord allemande et qui s'imposât au reste de l'humanité par l'ascendant d'une race et d'une culture, était donc vouée d'avance à un échec. Elle s'est heurtée à la Pierre sur laquelle Jésus-Christ a bâti son Église. Nous essayerons de dire comment.

Mais nous voudrions dire aussi tout ce que cet immense effort a été, et comment il peut être utile à la Vérité, si nous savons l'employer et le mettre

au service d'une méthode plus sûre, et divine.

Nous le verrons, l'Église catholique a sujet de rendre grâce à Dieu. Elle a conservé fidèlement l'ancienne interprétation dogmatique des textes, et l'on reconnaîtra de plus en plus que cette interprétation est irréprochable au regard de la raison. Son succès est avant tout sans doute dû à l'assistance que Jésus-Christ a promise à ses apôtres. Il représente aussi l'avantage d'une tradition éprouvée, sur les élans du sens individuel, si vigoureux qu'ils fussent. Faut-il ajouter que les travaux des critiques croyants ont contribué au bon résultat? Dans une certaine mesure, sans doute, mais, si je ne me trompe, dans une faible mesure. L'intensité, l'ampleur du mouvement conduit par la critique indépendante, l'emporte de beaucoup sur l'énergie de la riposte et encore plus sur le soin de se prémunir contre les attaques. Ce serait une tâche ingrate que de poursuivre cette démonstration.

Et qu'importe? diront peut-être quelques personnes. Puisque les critiques se dévorent entre eux, laissons-leur le soin de nous défendre. L'Église nous garantit la possession de la vérité, cela suffit.

Cela suffit au plus grand nombre, et tous doivent, en dernière analyse, s'appuyer sur son autorité pour l'interprétation dogmatique. Mais il suffit de regarder autour de nous pour voir les ravages produits dans les âmes par les affirmations les plus osées et les moins prouvées de l'exégèse indépendante. Je ne parle pas seulement des pays protestants; nul n'ignore ce qui se passe au sein de l'Église catholique elle-même. Et lorsque l'exégèse est en jeu, les victimes du doute sont des esprits

cultivés, ceux qui par vocation sont astreints à ces études, et dont la chute est plus déplorable, avec un retentissement plus étendu. A deux époques surtout, lorsque a paru la *Vie de Jésus* de Renan, et tout récemment, le sol a paru s'ébranler. Alors on a multiplié les brochures, par centaines, hâtivement, réfutations plus ou moins topiques, offertes à un public mal préparé à subir un pareil assaut. Ce travail de la dernière heure, nous savons ce qu'il vaut à la guerre. Il peut éviter les suprêmes catastrophes, il ne remplace pas les longues et patientes élaborations. Sachons discerner le péril.

L'exégèse anti-dogmatique des Allemands a profité de tout leur effort philologique et historique. On dit et on redit que les plus compétents dans la connaissance des mots et de la syntaxe ont aussi plus facilement l'intelligence des textes, que ceux qui ont accumulé tous les moyens de connaître l'antiquité sont aussi le plus à même d'apprécier le mouvement religieux du judaïsme et du christianisme. Et qui nierait la vraisemblance de cette induction? Il faut nécessairement des hommes de la même compétence pour dépister l'élément subjectif, l'esprit de système qui se glisse entre l'explication technique de la langue et l'appréciation du sens, entre l'exégèse au sens strict, et le système exégétique tout entier. Il faut signaler surtout la hardiesse avec laquelle les textes sont changés, récusés, arbitrairement remaniés, le parti pris qui met sur le même rang des manifestations fort inégales du sentiment religieux. Tout cela suppose aussi un grand effort, et, pour le produire, il faut d'abord savoir comment les Allemands ont réalisé le leur.

Revenons aux mots fatidiques que la France prononce avec étonnement depuis trois ans, comme si elle ne les avait pas connus dans sa propre histoire : travail, et organisation du travail.

Les Allemands ont beaucoup travaillé. Ce n'est point par un don particulier à leur race. Aux siècles passés on les jugeait plutôt endormis dans l'ordre de l'intelligence. Mais, dès la fin du XVIII$^{e}$ siècle, leurs études philologiques et historiques nous ont disputé le sceptre. Le manque d'unité politique ne pouvait que favoriser la prospérité d'Universités nombreuses, où la théologie — quelle qu'elle fût — occupa toujours une place honorable, et exerça toujours une influence active. Or le développement inattendu des études orientales anciennes obligeait nécessairement les études bibliques à user de la méthode comparative, qui ne peut s'exercer que dans une université, entre spécialistes qui savent s'entendre. Les Allemands ont su se grouper pour se procurer les indispensables instruments de travail et pour produire des œuvres collectives, agissant par cet effet de masses qui leur est familier. Dans l'état actuel de la science, il faut pour mener à bien une encyclopédie, un dictionnaire, un recueil d'inscriptions, la collaboration de nombreux spécialistes. Ce n'est point même une seule Académie, ce sont plusieurs corps savants qui se sont groupés chez nos voisins pour publier un *Thesaurus* de la langue latine. Le dictionnaire de la mythologie de Roscher, l'encyclopédie de Pauly-Wissowa, les grands recueils des inscriptions grecques et des inscriptions latines, plus encore peut-être les éditions des classiques de Teubner, ne prouvent pas seu-

lement qu'il y a avantage à diviser la besogne, ce qui n'a pas besoin d'être démontré; ces instruments de travail indispensables condensent ou coordonnent des efforts obscurs, auxquels on ne se soumettrait pas sans un certain instinct corporatif. Les Allemands savent se résoudre à colliger de petits faits, à analyser patiemment des phénomènes de grammaire, à noter les textes relatifs à un sujet, et c'est par là, non par leurs théories, qu'ils ont acquis leur influence, et nous ont rendus leurs tributaires. Leur sens musical leur a fait comprendre la puissance de l'orchestre, et il n'y a point d'orchestre si chacun veut jouer son *solo* de violon.

Et certes, nous n'avons pas à les imiter servilement pour faire aussi bien qu'eux. Nous n'avons qu'à revenir à nos anciennes traditions. Les grandes collections bénédictines ne sont-elles pas un monument toujours debout de l'esprit d'abnégation dans une œuvre scientifique? De nos jours, le *Dictionnaire des Antiquités* fait honneur autant à l'application des collaborateurs qu'au tact judicieux du directeur principal, le regretté M. Saglio. Mais on est demeuré longtemps à le faire, et dans ce cas le temps fait à l'affaire, car les divergences d'opinion finissent par être fort sensibles entre les premiers articles et les derniers. Nous avons entrepris le *Corpus* des Inscriptions sémitiques, qui est si utile aux études bibliques, le recueil des historiens des Croisades, mais il me souvient d'avoir entendu M. Perrot, alors secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, exhorter ses confrères à ne point négliger les entreprises collectives dans lesquelles était engagé leur docte

corps[1]. Encore des savants sur lesquels repose le bon renom scientifique de la France ont-ils le droit de se consacrer tout entiers à des œuvres personnelles. Mais il leur faudrait des auxiliaires.

Et c'est sans doute par le même principe de l'avantage des forces accumulées que l'Allemagne en pratique l'enchaînement. Rien de plus propre à l'enseignement que cette continuité des mêmes œuvres adaptées au progrès des études. Nos devanciers étaient déjà obligés de feuilleter la grammaire hébraïque de Gesenius et son dictionnaire hébreu, dont la supériorité était reconnue. Que de jours nouveaux se sont ouverts depuis ! Et pourtant ce sont toujours ces mêmes ouvrages qui servent à la jeunesse — et à l'âge mur. Kautzsch qui les avait mis au point a déjà disparu. D'autres le remplaceront dans cette tâche. Et nous voyons revivre de la même manière l'ancien dictionnaire grec de Passow, complété par M. Crœnert. Qui eût cru les Allemands si fidèles à la tradition? C'est que cette continuité est très propre à assurer le succès des œuvres[2]. On aime mieux faire des affaires avec une ancienne maison, honorablement connue, pourvu qu'on la sache au courant des fabrications modernes.

Œuvres collectives, œuvres perpétuées, autant de manifestations de l'esprit d'organisation, de cet esprit qui exige un certain sentiment de la hiérarchie, le respect des supériorités reconnues. Et cette

1. Séance solennelle pour l'année 1912.

2. Le dictionnaire de Gesenius a servi à un dictionnaire hébreu-anglais; la grammaire de Kautzsch a été adaptée en français dans l'excellent ouvrage de M. Touzard.

abnégation a aussitôt sa récompense. L'œuvre perpétuée se meut sur une voie déjà tracée, sollicite l'attention sans déranger les habitudes. L'œuvre collective est une œuvre dirigée. Les excentricités, les aberrations du sens propre, les extravagances courant après la notoriété, la démangeaison de faire époque y sont plus rares que dans ces ouvrages isolés où un Wrede ou un Jensen peuvent se donner libre carrière. D'autant plus puissants que tout conspire à faire prévaloir une même doctrine, ces efforts massifs sont d'autant plus dangereux, si la doctrine est fausse, comme est plus haïssable cet amas de forces destructrices préparées et combinées contre notre liberté. Heureusement, dans l'exégèse comme à la guerre, l'Allemagne excelle dans la préparation plus que dans l'exécution; ses grammaires et ses dictionnaires sont plus solides que les constructions qu'elle échafaude dans tous les styles, sans se lasser, et sans se satisfaire.

Ainsi le patriotisme le plus susceptible ne condamne pas l'usage des travaux allemands. Se défiât-on des conclusions, on apprendra souvent quelque chose d'un travail persévérant, d'une curiosité toujours en éveil, de la manie, peut-être exagérée, mais utile, de multiplier les références et les indications bibliographiques.

Qu'on veuille bien me permettre encore quelques réflexions, un peu odieuses, puisqu'elles sont *pro domo*.

Nous avons eu la prétention très haute, à l'école de Jérusalem, de donner au public un cours complet d'études bibliques qui fût une œuvre de foi, et aussi de bonne foi, une œuvre catholique et une œuvre

française. Le programme a été tracé, dans la *Revue biblique*[1]. Ce n'est pas à nous à juger de l'exécution.

On nous a accusés de trop estimer la science allemande, et même de nous inspirer de ses conclusions.

Qu'on veuille bien, avant de juger, lire, car je ne demande à personne de nous relire. Il est vrai que, peu sensibles au mépris que supposait le silence des organes allemands à notre égard, ou que dissimulaient moins des allusions dédaigneuses, nous nous sommes fait une loi de présenter à nos lecteurs tous les ouvrages allemands qui étaient à notre portée, et notre ton, à nous, était toujours empreint de courtoisie pour les auteurs sérieux. Cette sincérité dans l'analyse est presque le seul point auquel nos adversaires aient rendu hommage. Car ils demeuraient pour nous des adversaires, aussitôt que leur exégèse se haussait aux questions dogmatiques. Et pendant longtemps la *Revue biblique* a été la seule qui s'efforçât de relever les défauts de leur argumentation.

D'ailleurs nous nous sommes largement servis des travaux des Allemands, surtout de ceux qui n'étaient point théologiques, avouant avec la même sincérité et leur avance et notre désir de les atteindre et peut-être de les devancer. Je disais tout à l'heure que nous étions sur bien des points leurs tributaires. Cette expression devrait être bannie du domaine des études. Un travailleur sérieux ne songe qu'à mettre au service des autres sa bonne

1. Année 1900, p. 414 s.

volonté; s'ils utilisent ses ouvrages, c'est un hommage qu'ils lui rendent, non un tribut qu'ils lui paient. A l'occasion nous avons rendu à nos voisins cet hommage qui est de la justice.

S'il plaît à Dieu, nous continuerons. Nous entrevoyons que ce sera même désormais plus facile, si décidément ces écoles triomphent chez eux dont l'exégèse se rapproche de celle de l'Église. Si après cela ils rompent avec Jésus-Christ lui-même, ce sera l'affaire de leur conscience et de leurs préjugés, non un résultat de leur exégèse. En présence du mépris flagrant de certains intellectuels allemands pour la vérité, quelques Français soupçonneront qu'ils se sont mépris en faisant si facilement crédit à l'exégèse allemande indépendante, contre celle du catholicisme. Et notre exégèse à nous, catholiques, mieux avisée des forces que dégage l'esprit d'association ou simplement l'étude, distinguant plus exactement ce qui est progrès philologique de ce qui serait la perversion du sens, pénétrant mieux les textes par une connaissance plus approfondie de l'histoire, sachant subordonner certaines thèses transmises par la routine à une recherche patiente du progrès de la révélation, cette exégèse entrera fermement dans la voie que lui a tracée Pie X : « Tout comme on doit condamner la témérité de ceux qui, se préoccupant beaucoup plus de suivre le goût de la nouveauté que l'enseignement de l'Église, n'hésitent pas à recourir à des procédés critiques d'une liberté excessive, il convient de désapprouver l'attitude de ceux qui n'osent en aucune façon rompre avec l'exégèse scripturaire ayant cours jusqu'à présent, alors

même que, la foi demeurant d'ailleurs sauve, le sage progrès des études les y invite impérieusement[1]. »

1. Lettre à Mgr Le Camus, du 11 janvier 1906.

Paris, mars 1918.

Fr. M.-J. LAGRANGE,
des Frères Prêcheurs.

# LE SENS DU CHRISTIANISME

D'APRÈS

# L'EXÉGÈSE ALLEMANDE

---

## PREMIÈRE LEÇON

### LE SUJET. L'EXÉGÈSE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

Ces quelques conférences auront pour objet le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande. J'explique les termes. Dès notre prochaine réunion nous nous transporterons en Allemagne. L'exégèse des catholiques de ce pays ne figure pas dans notre programme; ce n'est qu'une dépendance de la grande exégèse catholique. Elle a sans doute un caractère propre, qu'il ne serait pas sans intérêt d'étudier, mais ce n'est point en ce moment notre affaire. L'exégèse allemande qui a fait parler d'elle, qui s'exerce avec une ardeur incroyable depuis Luther et surtout depuis un siècle et demi, qui a acquis une grande autorité en Angleterre, aux États-Unis, et, hélas! même parmi nous, catho-

liques des pays latins, est une activité qui aime à se dire indépendante, et qui, en tout cas, est indépendante de l'autorité de l'Église catholique. Il lui est arrivé de heurter le christianisme de front. Le plus souvent elle consacre ses efforts à le transformer en une religion selon l'esprit de l'Allemagne de son temps. C'est, à un haut degré, une œuvre nationale. Nous aurons à en déterminer les éléments, les moyens et les résultats. J'en traiterai avec la sérénité et la tranquillité qui conviennent à ces études, disons même, avec un sentiment d'équité qui est seul digne de notre esprit national. Nous ne devons pas ces égards à des Vandales; nous nous les devons à nous-mêmes.

*
* *

L'objet de tant d'efforts, acharnés, et conduits avec toutes les ressources de la science moderne, c'est au fond le sens du christianisme.

Je n'ai pas voulu dire l'Essence [1], comme l'un des plus célèbres d'entre eux, parce que ce mot suggère déjà qu'on va réduire le christianisme à une sorte de résidu, et aussi qu'on se préoccupe plus des doctrines à garder que du fait à étudier à la lumière de l'histoire. Tous les critiques dont nous parlerons n'ont pas eu cette arrière-pensée. Mais tous, semble-t-il, se sont demandé comment est né le christianisme, en quoi il consistait tout d'abord, comment il s'est présenté dans le monde, et comment il a été compris par les consciences qui l'ont adopté. Qu'il soit essentiellement une religion, cela

1. *Das Wesen des Christentums*, par Adolphe Harnack, Leipzig, 1900; cf. *Revue biblique*, 1901, p. 110 ss.

va sans dire, mais comment a-t-elle été fondée, pourquoi a-t-elle prévalu? C'est pour le savoir qu'on interroge les textes.

Car il ne s'agit point ici d'une controverse sur la valeur religieuse ou morale du christianisme, sur les forces qu'il peut offrir au monde moderne, sur la lumière et les consolations qu'il apporte aux âmes, mais de l'étude de ses origines d'après les plus anciens documents que nous possédions, et c'est pourquoi notre titre fait mention de l'exégèse.

Voilà un terme grec qu'on ne connaissait guère en France avant Renan, et qu'il n'est pas inutile d'expliquer encore aujourd'hui.

Ce n'est autre chose que l'explication d'un texte écrit. Or beaucoup de personnes s'étonnent qu'il faille encore discuter du sens de textes tant étudiés depuis des siècles. Brunetière lui-même estimait que ce serait sans doute bientôt fini.

Et peut-être en effet approcherait-on du terme, si la méthode était d'abord bien établie, et si l'explication des textes dont il s'agit n'avait pas de si graves conséquences. Ces textes sont, vous le savez, les écrits du Nouveau Testament, d'abord les évangiles, puis les épîtres, surtout celles de saint Paul, les Actes des Apôtres et l'Apocalypse de saint Jean. La controverse en revient toujours là, même parmi ceux qui ne reconnaissent pas à ces écrits un caractère sacré, parce que ce sont les documents les plus anciens et les plus immédiats sur les origines du christianisme.

La critique les aborde, d'abord la critique textuelle, chargée de l'examen des manuscrits. Nous n'en parlerons pas, parce que les textes du Nou-

veau Testament n'offrent pas de variantes assez importantes pour changer du tout au tout le sens du christianisme.

Mise en face de ses documents, l'exégèse se met à l'œuvre. Cette œuvre est toujours délicate. Les textes à interpréter sont des textes anciens. Il faut déterminer le sens des mots, et il échappe quelquefois, faute d'autres documents qui le précisent. Il faut apprécier les nuances de la construction grammaticale, du style de l'époque, tenir compte du génie de l'auteur. Il faut surtout entrer dans sa pensée, autant qu'on peut le faire par la connaissance des idées de son temps, de ses préoccupations ; il faut discerner ses sources, saisir ses allusions aux choses et aux personnes, mettre les actions dans leur cadre, c'est-à-dire reconstituer une vie qui a disparu sans retour. La difficulté est telle qu'on ne s'entend pas toujours entre érudits sur le sens d'un vers d'Horace.

Mais du moins est-on d'accord le plus souvent. Pourquoi n'en est-il pas de même dans le domaine du Nouveau Testament ? C'est que les conséquences ne sont pas les mêmes.

Un exemple bien connu vous montrera ce que je veux dire.

Voici Homère qui fut, à sa manière, un maître religieux. Longtemps on a révéré ses dieux et ses déesses, créations de beauté. Le Grec de culture moyenne admettait de bonne foi que Zeus et Aphrodite — un Zeus si majestueux, une Aphrodite si charmeuse ! — appartenaient à la sphère du divin. Les philosophes avaient sur la divinité des idées plus hautes, mais tous ne pouvaient se résoudre, comme

Platon, à expulser le poète d'une république grecque, même en le couronnant de fleurs. Alors commença l'exégèse des poètes homériques. On expliqua que les dieux de l'Olympe étaient des forces de la nature ou des symboles; on affecta une admiration plus haute pour le divin poète, qui avait enseigné une sagesse si profonde sous une forme si séduisante : les jeunes gens pouvaient ainsi remonter à la source de toute poésie, sans prétendre autoriser leurs fredaines par les exemples des dieux. C'est l'exégèse stoïcienne, qui ne fut pas sans influence dans l'antiquité. Les critiques modernes n'y voient qu'une étrange aberration. Personne ne croit plus qu'Aphrodite ait été blessée, et que cette égratignure lui ait arraché des cris perçants. Mais c'est dans le texte, il faut l'y voir, sans y chercher d'autre mystère qu'un trait de caractère propre à la déesse de la volupté. L'exégèse scientifique revient ainsi à l'exégèse populaire. Mais qu'importe Aphrodite? Et combien pèse encore sur le monde le sens du christianisme! Selon que ses dogmes sont vrais ou faux, c'est toute la vie qui est changée, et ces dogmes sont contenus dans des livres qui les appuient sur des miracles et autres éléments surnaturels. Selon l'interprétation qu'on donne à ces livres, on sera chrétien ou on ne le sera pas, avec tout ce que comporte d'engagements sérieux la profession du christianisme, avec toutes les facilités trompeuses que donne dans l'existence l'affranchissement de ce joug.

C'est bien simple, direz-vous. Commençons par le commencement. Faisons d'abord de l'exégèse proprement dite. Voyons ce que disent les textes,

sans nous préoccuper de rien, sinon de les entendre selon les lois de la langue et de l'histoire. Après seulement nous nous demanderons ce qu'il faut en penser. Peut-être même estimerez-vous que le meilleur exégète est celui qui est parfaitement indifférent au résultat de l'exégèse. Décidé à ne pas admettre le surnaturel, il lui sera égal de le rencontrer dans les textes. Il visera seulement à le déterminer très exactement avec sa portée historique. On pratiquera l'exégèse du Nouveau Testament avec la même impartialité, le même sang-froid que celle d'Homère. Un parfait incroyant pourra être un excellent commentateur des textes.

Je crois qu'il vous serait malaisé de rencontrer un pareil neutre. S'il existe, je demande à le connaître, car je le tiens d'ores et déjà pour un utile allié. Et même en fait je reconnais que l'exégèse tout à fait incroyante m'est moins suspecte, s'il s'agit seulement du sens propre des textes, que celle qui les exploite au profit de ses doctrines. Pour vous dire déjà mon secret, je crois que l'intérêt de nos études sera précisément d'avérer ce fait, que l'exégèse allemande se rapproche de nous à mesure qu'elle est moins préoccupée de théories protestantes ou philosophiques. Mais cela sera le terme de nos recherches, et nous ne sommes qu'au commencement.

Vous proposez de traiter l'exégèse du Nouveau Testament comme celle d'Homère, avec le même détachement quant aux convictions religieuses. Messieurs, est-ce possible? Avant de me répondre, prenez note de deux différences. La première, c'est que le merveilleux de l'antique aède ne s'est point passé de son temps. Il rapporte d'anciens mythes.

La Grèce de Pisistrate, à la veille d'entreprendre la lutte contre les Perses, confiante dans ses dieux, digne d'entendre les accents profondément religieux d'Eschyle, animée d'une foi religieuse sérieuse et presque tragique, cette Grèce héroïque se faisait peut-être illusion sur la conviction du poète dont la grâce la charmait. Peut-être le peuple d'Athènes ne comprenait-il pas encore la subtile ironie, la grâce nonchalante des sociétés aristocratiques de l'Ionie et d'une époque déjà raffinée. Peu importe. Lorsque la foi ne fut plus qu'un attachement délicat à des types de beauté, il était aisé ou de reléguer ce surnaturel au rang des pures fables, ou de l'interpréter comme on voulait. Qu'Homère ait cru ou non aux dieux dont il chantait les aventures, il ne prétendait assurément pas en garantir l'exactitude. Il ne se donnait ni comme témoin des faits, ni comme l'organe d'une tradition soigneusement maintenue. On continuait d'admirer ses récits sans y croire. Est-il même nécessaire d'admettre l'existence de Priam et d'Achille pour pleurer à la prière du vieux roi privé de son Hector?

Faut-il vous rappeler qu'il n'en est point ainsi du Nouveau Testament? Les faits se sont passés à la lumière de l'histoire. Pour en douter il faut récuser le témoignage d'écrits presque contemporains. Un scepticisme absolu sur l'existence de Jésus et des Apôtres demeure une gageure. On nous parle de miracles, ils sont affirmés par les disciples du Maître, déterminant la conviction d'une communauté qui naît à l'existence; c'est une religion qui se forme. Je n'insiste pas, nous reviendrons sur ce point capital. Vous voyez cependant qu'on ne peut adop-

ter ici l'attitude dédaigneuse du critique envers la mythologie d'Homère. Il soutient qu'aucune considération ne l'empêche d'interpréter correctement les textes. J'en doute, car s'il nie la réalité des faits miraculeux, il sera tout à l'heure obligé de conclure que les témoins ont été trompés ou trompeurs, il sera obligé de prêter au Sauveur lui-même un rôle de complice ou d'illuminé. Et il est impossible que ce parti pris ne déteigne pas sur l'exégèse proprement dite. Les mots eux-mêmes n'ont plus le même sens si les apparitions du Sauveur ressuscité doivent être interprétées comme une tricherie ou comme une hallucination. L'exégèse vous oblige à reconnaître en Jésus une droiture incomparable. Si vous en tenez compte, vous ne pourrez plus faire de lui le complice de compagnons aigrefins. A tout le moins, si le surnaturel disparaît du Nouveau Testament, ce n'est plus qu'une œuvre sans vérité, et par suite sans dignité. Et comme ce mensonge ou cette erreur domine encore une grande partie du monde connu, il faut apprendre aux gens à lire entre les lignes. Ce qui importe, ce n'est plus d'expliquer soigneusement le texte, c'est de démasquer la fourberie, d'en trouver les indices dans le texte même. Sera-ce encore de l'exégèse loyale et correcte? Vous avez répondu que non.

Et pourtant un danger plus grave menace l'explication du livre de la part de ceux qui le respectent davantage.

C'est la seconde différence avec l'exégèse d'Homère.

Pourquoi ne voulait-on plus laisser lire Homère aux jeunes gens, ou pourquoi voulait-on, bon gré,

mal gré, lui donner un sens auquel il n'avait pas songé?

Parce que son surnaturel était immoral. Ses dieux se conduisaient comme des polissons, et les jeunes gens savaient citer Homère pour se défendre. Ils l'apprenaient à l'école dès leurs plus tendres années. Le danger de cette éducation religieuse est un lieu commun de l'apologétique chrétienne; elle l'a d'ailleurs emprunté à la comédie grecque et latine. Quoi qu'en ait dit le divin poète [1], ses dieux valent moins que les hommes. Encore est-il qu'on pouvait admirer l'amour conjugal d'Andromaque, la vaillance d'Achille, la fidélité de Pénélope. En enlevant le surnaturel, on sauvegardait la morale. Les deux éléments ne faisaient pas corps. Les dieux d'Homère avaient du moins la pudeur de ne pas se faire prédicateurs de vertu.

N'est ce point un blasphème après cela de passer au Nouveau Testament? Non, puisque la différence est évidente. Dans l'Église chrétienne primitive, la foi et la morale sont étroitement unies, comme dans la prédication de Jésus. Et, en dépit de tant d'esquisses de morale indépendante, peut-être parce qu'elles ont été suivies d'autant d'échecs, les esprits soucieux de la dignité des mœurs publiques ne sont point pressés, n'eussent-ils pas la foi, de rompre avec la morale chrétienne, ni avec Jésus-Christ. Si seulement il se présentait au monde moderne comme un professeur de morale, comme un sage, et non

1. Il est dit dans l'Iliade (IX, 498) que les dieux ont plus de « vertu », sont plus honorés et plus puissants que les hommes, τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμή τε βίη τε, et qu'on peut les fléchir par des sacrifices et des prières, mais cette « vertu » n'est que la valeur du héros.

comme un Messie juif et un thaumaturge! Si l'on pouvait interpréter l'évangile comme l'apologie de Socrate ou les dialogues de Platon, de façon à atténuer ce surnaturel provocant, à faire disparaître ces miracles! Encore une fois, ce n'est pas là une conception chimérique. C'est un point sur lequel je glisse, parce que nous y reviendrons. Vous voyez assez qu'une pareille disposition est encore plus funeste à l'exégèse qu'un détachement complet de tout ce qui est le christianisme, dogme et morale. Or Renan lui-même, ce sceptique souriant, sans cesse en défiance de ses propres crédulités, uniquement préoccupé, semblait-il, de ne pas assez douter, et de son doute même, Renan n'a pas résisté à la tentation de présenter une image de Jésus très éloignée de la réalité, de peur que le charmant Galiléen n'abandonne à sa dureté et à sa vulgarité le monde moderne. Le danger suprême de l'exégèse proprement dite est dans ce compromis sans cesse renaissant entre les textes de l'Évangile et les opinions philosophiques ou les tendances morales. Et vous savez assez que le progrès de la philosophie et les prétentions morales sont les deux éléments dont se glorifient surtout les fervents de la culture allemande. Et parce qu'elle ne veut pas renoncer à un christianisme qui s'est régénéré en devenant allemand avec Luther, et qu'elle nomme évangélique, l'Allemagne poursuit inlassablement le problème exégétique du Nouveau Testament.

En un mot, Messieurs, à la différence d'Homère ou de Virgile, de Thucydide ou de Tite-Live, de Démosthène ou de Cicéron, le Nouveau Testa-

ment contient une affirmation qui nous regarde, qui prétend encore s'imposer à nous. Si on ne l'accepte pas, et si l'on sort du scepticisme pratique pour l'aborder et la discuter, il faut ruiner ses prétentions et ses titres, ce qui nous met bien loin de cette élégante tour d'ivoire où l'on peut en paix savourer la forme antique en souriant de la puérilité du fond.

Encore si le débat portait seulement sur l'interprétation correcte des textes ! Mais c'est précisément parce qu'ils sont gênants, que l'exégèse se livre à des opérations qui, à parler strictement, sortent de son domaine. Pourtant l'usage a prévalu de dire par exemple l'exégèse de Renan pour indiquer toute une conception des origines du christianisme. Avec le temps on s'est aperçu — ce fut surtout à partir de Strauss — que si l'on voulait tirer des textes autre chose que l'interprétation traditionnelle, il fallait commencer par opposer l'un à l'autre les écrits du Nouveau Testament, et même par mettre en pièces les documents. C'est seulement avec ces matériaux brisés et retaillés qu'on pouvait construire un édifice nouveau. La critique littéraire ne pouvait mener cette œuvre à bien qu'en utilisant l'histoire, dont le progrès pouvait servir à dater les écrits. Une fois entrée en scène, l'histoire doit être interrogée sur l'état intellectuel et moral d'Israël, et de tout le monde ancien. Vaste enquête devant laquelle n'a pas reculé l'exégèse allemande, jadis confinée dans l'explication des textes canoniques.

*
* *

Avant d'entrer dans ce champ immense, nous

avons besoin d'éclairer notre route, et peut-être aussi de prévenir certains doutes. Nous avons dit quel était le danger d'aborder des textes anciens avec des opinions préconçues. Mais si on adhère aux dogmes de l'Église, ne s'expose-t-on pas au même danger? L'Église catholique d'aujourd'hui, après dix-neuf siècles, conserve-t-elle encore le sens primitif du christianisme? N'est-elle pas portée à y lire ce qu'elle croit? Quelles sont ses méthodes, et quelles garanties nous offrent-elles?

J'entends d'avance votre réponse; si je vous rappelle ce que vous savez déjà, c'est pour prendre nettement conscience avec vous de la bonne manière avant d'aborder le détail des systèmes allemands qui se sont succédé depuis Luther.

L'Église, disons-nous, est dans de bonnes conditions pour exposer correctement le sens du christianisme primitif.

La première de ces conditions, la principale, la seule qui soit décisive, c'est qu'elle est assistée du Saint-Esprit pour cela. Pour nous, chrétiens catholiques, c'est de foi, et c'est logique. Nous croyons que Dieu a accordé à l'homme la révélation et qu'il en assure le bienfait dans l'Église de Jésus-Christ. Il a donc pourvu à ce que cette révélation se conserve intacte. Elle est contenue dans les Livres Saints; il faut donc que l'Église soit assurée de transmettre fidèlement le sens de la Parole de Dieu.

Mais sans même faire appel à cet élément mystérieux qui échappe au sens humain, nous prétendons que l'Église possède les éléments et la méthode qu'il faut pour une exégèse correcte.

Nous disons donc que l'Église est dans l'état

d'esprit qui convient; sa méthode s'appuie sur la tradition, et sur la synthèse de tous les éléments dont elle dispose; elle pratique l'exégèse du bon sens et de la clarté, qui est aussi l'exégèse du sens commun. Il faut expliquer ces points.

Je pose comme un principe de critique que l'intelligence des textes est plus facile quand on est dans l'état d'esprit où vivait l'auteur. Que signifient ces règles énoncées dans un français plus ou moins barbare, qu'il faut tenir compte de la couleur locale, de l'ambiance où se mouvaient les écrivains, du milieu, du temps, des monuments, des usages, de la vie? Le critique n'aspire qu'à une chose, hélas! multiple et diverse : vivre par la pensée au temps et au lieu où agissait l'auteur, et, sinon pénétrer dans sa pensée, du moins prendre place parmi ses auditeurs, acquérir leurs dispositions, lire ou écouter comme eux.

Si ce principe est évident, il est une chose aussi certaine, c'est que le Nouveau Testament est tout entier conçu dans le surnaturel, écrit pour des populations profondément imbues du surnaturel, ne se refusant pas à constater un miracle. — Or, l'Église catholique — qu'on l'admire ou qu'on la condamne pour cela — est, elle aussi, profondément imbue de la foi au surnaturel. Vous ne me demanderez pas de définir le surnaturel et le miracle. Il faudrait commencer une autre série de leçons. Je prends ces mots au sens courant d'intervention divine en dehors du concours normal des causes secondes. L'Église est donc dans l'état d'esprit qu'il faut pour comprendre les anciens textes. J'entends bien que le progrès des sciences explique les phé-

nomènes naturels sans recourir à des agents volontaires, et nous ne voulons pas sur ce terrain être en retard sur les autres. Mais enfin l'Église admet, comme on le faisait au temps de Jésus-Christ, la transcendance de Dieu, son pouvoir souverain sur la nature, l'existence d'anges et de démons, la possibilité de guérisons miraculeuses. Lors donc qu'elle rencontre ces faits dans l'Écriture, elle ne sera pas tentée de les traduire en phénomènes naturels pour les expliquer plus aisément. C'est une excellente condition pour interpréter, tels qu'ils sont, les textes.

On reproche souvent à l'Église son attachement à des dogmes qu'on prétend périmés. Il serait équitable de ne pas lui reprocher en même temps de moderniser son interprétation de l'Écriture. Elle affronte courageusement la critique ; qu'on lui tienne compte de sa sincérité.

Non seulement l'Église est dans le même état d'esprit par rapport au surnaturel que la première communauté ; elle est la même société, dépositaire de la même foi ; elle la continue par une tradition ininterrompue. Certes, elle admet aussi énergiquement que l'ancien protestantisme l'autorité de l'Écriture pour enseigner la vérité révélée. Tout chrétien sait que Dieu a révélé aux hommes certaines vérités utiles à leur salut. Un livre est naturellement un moyen efficace de conserver ces vérités ; un livre inspiré par Dieu les conserve avec une sorte d'authenticité divine. La parole de Dieu qui avait retenti aux oreilles ou plutôt dans l'âme des prophètes est ainsi perpétuée. L'obligation pour les Israélites de regarder la Bible comme un livre divin et de la lire les mettait eux-mêmes en contact avec la voix du

Seigneur. Et cette voix avait su rendre claires certaines vérités. Un Israélite ne pouvait avoir le moindre doute sur cette affirmation de la Bible que Dieu est un, sage, tout-puissant, et qu'il exige de l'homme une certaine perfection morale. Et de même nous ne songeons pas un seul instant à récuser l'autorité des écrits du Nouveau Testament sur le sens premier du christianisme. Mais nous y joignons les informations que la tradition nous donne. Nous y sommes obligés par l'histoire, car il est de toute évidence que la foi a été prêchée avant qu'on songeât à rien écrire dans la primitive Église, et les écrits que nous possédons appellent eux-mêmes ce complément. Les évangiles ne sont guère qu'une partie de l'enseignement donné par les Apôtres sur la vie et les miracles du Christ, sur sa Passion et sa Résurrection. Ces faits étaient interprétés d'une certaine manière, avaient donc un sens divin, que les évangiles ne développent pas, et que les épîtres des Apôtres supposent plutôt qu'ils ne l'énoncent clairement. Voyez par exemple saint Paul. Il explique assez longuement aux Romains que l'évangile est une vertu de Dieu qui s'exerce par la foi. Mais il s'est contenté de faire allusion dans une phrase à l'objet de la foi, connu de tous les chrétiens[1]. Il reproche aux Galates d'abandonner son évangile, celui qu'il leur a prêché ; mais il le désigne seulement comme l'évangile de Jésus crucifié. Cet évangile suffit sans la Loi, voilà ce qui est prouvé en détail; mais l'Apôtre ne dit pas en quoi il consiste. Si donc l'Écriture eût été le seul moyen

1. Rom. I, 3 s.

d'assurer la conservation d'une doctrine, d'une doctrine beaucoup plus riche que « les éléments pauvres et vides » de l'ancienne Loi, Dieu eût bien mal pourvu à la conservation de la doctrine chrétienne. La réponse de la tradition est plus complète et plus précise.

Le Nouveau Testament ne contient ni un *Credo,* ni un formulaire des sacrements. Et la doctrine se conserve dans l'Église comme une foi toujours vivante et agissante.

Précisément! dira-t-on. Cette foi vit, donc elle évolue, comme toutes les choses humaines. Avec le temps elle donnera aux questions posées des réponses plus complètes et plus précises. — On l'accorde, mais ce développement n'est point une transformation. L'Église, par une logique surnaturelle, qui est en même temps parfaitement rationnelle, estime que la vérité, qu'elle a reçue de Dieu même, a un caractère immuable, et elle tient beaucoup à la transmettre telle quelle dans ses éléments substantiels. Au surplus, n'oubliez pas que cette question ne nous intéresse en ce moment que par rapport à la sincérité de l'exégèse. Vous estimez sans doute que l'exégèse de l'Église, lui étant imposée par son dogme, manquera de sincérité parce qu'elle manquera de liberté. Votre objection se trompe de porte. Ce danger peut exister pour une société qui n'aurait d'autre règle de foi que la Bible. Alors il faudrait bien, de gré ou de force, trouver dans l'Écriture toutes les vérités qu'on professe.

Mais il n'en est pas ainsi de l'Église catholique. Pourquoi exigerait-elle absolument d'une exégèse de tortionnaire ce qu'elle peut tirer de sa tradition?

Un catholique peut et doit croire un dogme qui ne serait pas énoncé dans l'Écriture, comme, par exemple, la perpétuelle virginité de Marie. Il n'est donc pas obligé de faire violence aux textes pour l'y rencontrer. Les textes demeurent en repos.

La situation sera-t-elle moins bonne s'il s'agit d'un dogme qui figure dans les Livres Saints? Incontestablement il a pu prendre au cours des siècles des développements, revêtir des formules inconnues à l'Église primitive. Et je ne prétends pas qu'aucun commentateur n'ait cédé au désir de voir dans l'Écriture, d'une façon plus ou moins explicite, ce qui y était contenu implicitement. Certains exégètes ne se sont pas assez préoccupés du sens historique des paroles, de la détermination exacte de leur portée, quand elles allaient de la bouche de l'Apôtre à l'oreille des premiers disciples.

Mais ces écarts de zèle ont été provoqués le plus souvent par une sorte d'émulation avec ceux qui ne pouvaient professer aucun dogme sans le lire dans l'Écriture, ayant renoncé à la conception d'une Église vivante, assistée du Saint-Esprit pour développer le dogme aussi bien que pour le conserver. Ils n'étaient pas dans la logique d'un système où l'on sait tout ce qui est dû au principe de la tradition vivante. Si les formules ne sont pas dans l'Écriture, nous ne nous croirons pas obligés de les y introduire. Et voilà la sincérité de l'exégèse garantie, en même temps que sa liberté.

Qu'il me soit permis d'aller jusqu'au bout de ma pensée. Je vous demande seulement de ne pas la dépasser. La divinité de Jésus-Christ est assurément enseignée par le Nouveau Testament. Mais

quand ce dogme fondamental n'y serait pas contenu, l'Église, même en cela, ne serait pas contrainte de forcer les textes ; sa foi vivante lui suffirait. Et en effet, les trois premiers évangiles ne le contiennent pas d'une façon aussi claire que le quatrième. L'Église a donc pu vivre sans les sublimes enseignements du disciple bien-aimé. Il faut louer Dieu de nous avoir donné saint Jean, mais il ne nous oblige nullement à changer les interprétations des premiers Évangiles.

On insiste sur l'obligation imposée à l'Église de ne pas interpréter les textes contrairement à sa propre doctrine. Cette fois, c'est parfaitement exact. Mais d'abord avouez que cela est parfaitement rationnel, si l'on tient comme nous que le dogme de l'Église n'a pas été transformé. Elle a reçu les Écritures, et c'est en somme par son autorité que nous les recevons nous-mêmes. Les livres n'ont pas changé, nous le savons par la critique textuelle. Comment supposer que les premiers chrétiens aient révéré des livres contenant une doctrine contraire à celle qu'ils tenaient des apôtres? Il n'y a pas deux évangiles, disait saint Paul. Si moi, si un ange du ciel venait à vous prêcher un autre évangile, qu'il soit anathème[1]. Les Galates ont failli se laisser séduire. Mais l'apôtre veillait, mais les chrétientés, très attentives aux questions religieuses, se contrôlaient mutuellement. Rappelez-vous comment le point des observances judaïques fut soumis à l'examen d'une réunion plénière à Jérusalem[2]. Cette foi plutôt susceptible qu'indifférente aurait-elle reçu

1. Gal. I, 8.
2. Act. XV.

comme la parole du Christ des écrits contraires à ce que leur avaient enseigné les Pères de cette foi?

On veut absolument faire l'hypothèse d'une transformation du dogme? Alors c'est la foi primitive qui, à la longue, se serait transformée selon les doctrines de l'Écriture. De sorte qu'il est impossible d'imaginer que la foi actuelle de l'Église nous oblige à un contresens exégétique. Vous entendez bien que je ne consens à discuter ce cas chimérique que pour réduire l'objection à l'absurde.

Il vous reste peut-être quelque scrupule à cause de la règle posée par l'Église que l'on ne doit pas interpréter l'Écriture, en matière de foi et de mœurs, — c'est bien notre cas, — contre le consentement unanime des Pères. Cette interprétation traditionnelle gêne l'indépendance du critique moderne. — Il devrait se féliciter d'y trouver un secours qu'il recherche avidement dans tous les autres domaines. Nous cherchons le sens du christianisme, et nous interrogeons les premiers chrétiens. S'ils ne sont pas d'accord, il n'y a plus d'interprétation traditionnelle. S'ils sont d'accord, pourquoi récuser leur témoignage?

Il ne nous est pas interdit de constater que cette méthode est précisément celle que souhaite pratiquer l'exégèse la plus récente et la plus scientifique, qui n'a jamais assez d'éléments d'information. La différence est seulement en ceci que l'Église s'informe de préférence sur le sens du christianisme auprès de ceux qui l'ont embrassé, sans doute après en avoir pris connaissance. Elle tient *mordicus* au témoignage des anciens. Et ce témoignage des anciens, c'est surtout celui des Pères, de ceux qui

ont été les pasteurs des petites communautés chrétiennes, de ceux qui avaient la responsabilité de l'enseignement, qui se tenaient en communion étroite avec les autres églises, qui veillaient avant tout sur la pureté de la foi, gage de la vie éternelle. Je sais bien qu'absorbés par ces fonctions, ils n'avaient pas toujours l'esprit aussi cultivé que ceux qui gardaient le contact avec les lettres antiques. Un saint Justin, un Clément d'Alexandrie, un Origène, nous intéressent plus qu'un saint Clément Romain, un saint Ignace ou un saint Irénée, par le goût de la philosophie, l'étendue de l'érudition, le noble orgueil de prouver à des curiosités en éveil que le christianisme et ses Écritures avaient de quoi soutenir la critique.

Mais ces personnalités puissantes n'étaient-elles pas tentées, pour être plus sûres de vaincre, de se frayer des chemins nouveaux, et très spécialement d'interpréter l'Écriture à leur façon ? Avec un instinct très sûr, parce que divin, l'Église a compris, avant les études modernes de la science des religions, que la religion est de sa nature une institution sociale, et que le véritable sens du christianisme se trouvait plus intégralement dans la société chrétienne que dans les spéculations des plus brillants de ses fils. S'il fallait donner une preuve décisive du tact infaillible de son exégèse, il suffirait de rappeler qu'elle a refusé de recourir au procédé trop facile de l'allégorie, qui paraissait la tirer de certains embarras par un coup du génie d'Origène. Et pourtant l'Église voyait dans l'Ancien Testament une annonce, presque une esquisse du royaume de Dieu fondé par Jésus-Christ. Il y avait dans les per-

sonnages ou les faits de l'ancienne histoire — Paul l'enseigne clairement[1] — des types ou des figures de la nouvelle alliance. La pente paraissait aisée de ces types à de simples symboles vides de réalité concrète, et combien de difficultés disparaissaient à la fois! Mais en triomphant de difficultés de détail, on s'exposait à une objection fatale. La critique ne manquerait pas de stigmatiser cette échappatoire trop commode.

Elle nous rappellerait l'exemple d'Homère. Elle nous montrerait le christianisme reniant son berceau, comme ces religions, dépassées par l'ambiance intellectuelle, qui dissimulent leurs mythes grossiers et puérils par l'artifice d'allégories philosophiques.

Et que resterait-il du christianisme, si on lui avait appliqué le traitement équivoque auquel Philon d'Alexandrie soumit Moïse pour le faire accepter des Grecs?

Les anciens Pères n'ont suivi que leur droiture et sont demeurés fidèles à la tradition parce qu'elle était la règle de leur foi. L'allégorie ne fut pas admise comme une règle générale pour interpréter l'Ancien Testament, et elle n'effleura même pas l'exégèse du Nouveau.

La critique moderne reconnaîtra donc volontiers que l'Église a été, dans cette grave circonstance, bien servie par son attachement à la tradition. Elle nous accordera encore que pour comprendre le sens primitif du christianisme la lettre de Clément Romain, les lettres de saint Ignace ne sont guère

1. I Cor. x, 11; cf. Gal. iv, 24.

moins importantes que les écrits du Nouveau Testament.

Ni la tradition, ni les textes ne doivent donc être isolés. Assurément, par sa Toute-Puissance, Dieu aurait pu conserver la vérité dans l'Église sans le don des écrits inspirés. Mais rien ne nous empêche d'admirer le procédé que sa Sagesse a choisi. La tradition est comme une eau courante; elle ne suit un cours réglé que lorsqu'elle est contenue par des rives. Ces rives sont, avec l'assistance du Saint-Esprit, la parole de Dieu écrite. Mais cette parole est d'autant mieux comprise qu'elle se perpétue dans une institution. Demandez aux hellénistes quelles lumières ne reçoit pas la littérature des inscriptions et des papyrus. Les inscriptions contiennent souvent des textes de lois auxquelles la littérature ne faisait que des allusions fugitives. Les papyrus font revivre la société à laquelle s'adressait la littérature. Quelle satisfaction plus grande encore, si un usage moderne donnait la clef d'un usage ancien [1] ! Et comment ne pas voir que l'Église, qui pratique l'Eucharistie dès sa première heure, offre le meilleur commentaire des paroles de la consécration ?

Traditionnelle, la méthode de l'Église est synthétique dans le champ des écrivains du Nouveau Testament.

1. Un exemple. La coutume grecque permettait au père de chasser de sa maison l'enfant qui manquait à son devoir envers lui, de l'exclure de sa famille et de sa succession. On avait supposé que cette *apokèryxis* n'était que fictive, un sujet de déclamation pour les rhéteurs. M. Cuq a prouvé qu'elle était réellement pratiquée dans l'antiquité et a découvert un acte semblable rédigé en 1911 par un notaire de Kalabryta, dans le Péloponèse (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1917, p. 353 ss.).

Par cette synthèse, j'entends qu'elle dégage de tous une doctrine qu'elle estime commune à tous. Cette fois la critique nous interrompt dès les premiers mots. Voilà précisément, selon elle, une méthode à éviter, car elle néglige, et les opinions individuelles des auteurs, et le développement ou l'évolution des doctrines. Expliquer saint Matthieu par saint Jean, sans tenir compte du génie propre à chaque écrivain, du but qu'il poursuivait, du temps qui s'est écoulé entre la catéchèse primitive et la rédaction du quatrième évangile, c'est proprement s'exposer à une harmonie forcée et de parti pris, à perdre de vue les nuances, à confondre les situations.

Et il ne serait pas loyal de nier que ces inconvénients ont apparu çà et là chez des commentateurs catholiques. Dès le début de l'Église, au second siècle, Tatien risqua de tout brouiller en mélangeant les quatre évangiles pour n'en faire plus qu'un seul. Mais l'Église a protesté, nous dirions presque, trop énergiquement, puisque nous sommes privés du Diatessaron de Tatien.

Elle a regardé le chiffre de quatre évangiles comme sacré, et n'a pas permis que leur individualité soit estompée dans une teinte commune. Elle a sauvegardé les nuances, mais elle a pensé que c'était une question de nuances, et que les écrits apostoliques, rédigés dans un espace de temps assez court, ne comportaient pas de différences substantielles. Notre argument est au fond toujours le même que pour l'harmonie de la tradition et de l'Écriture; il s'applique seulement à un champ plus restreint. Et en effet on ne comprendra jamais le

sens du christianisme primitif tant qu'on se refusera à le traiter comme une société[1]. Si le quatrième évangile, par exemple, et c'est bien lui qui est en question, émane vraiment, comme nous l'affirmons, de Jean, fils de Zébédée, témoin oculaire et disciple de la première heure, vous nous concéderez qu'il doit représenter la conscience de la première génération chrétienne. Et si, d'après votre hypothèse, c'est l'œuvre d'un autre Jean ou d'un autre qu'un Jean, les communautés l'auraient-elles reçu si on l'avait trouvé en désaccord avec les autres évangiles sur ce point capital du culte à rendre à Jésus-Christ? Chaque évangile racontait à sa manière le triple reniement de saint Pierre et même les apparitions du Christ ressuscité. Tous s'imposant par l'autorité qui leur était reconnue, on supposait naturellement un accord sur le fond des choses, en dépit des circonstances spéciales à chacun. C'étaient là des questions subtiles qui ne touchaient pas à la foi. Mais aurait-on supporté un écrit anonyme ou supposé, contraire aux autres, qui aurait changé complètement et les convictions religieuses et les conditions du culte? La méthode synthétique — qui n'est point une méthode d'harmonisation à tout prix — doit à tout le moins être essayée la première, à propos des documents sacrés comme à propos des autres. Elle ne suppose pas qu'il n'y eut aucune controverse, aucune divergence dans l'Église primitive. L'évidence serait trop contraire. Mais précisément parce que ces divergences nous sont connues, elles limitent la région agitée de la région du

1. S. Augustin a dit admirablement : *In Scripturis discimus Christum, in Scripturis discimus Ecclesiam* (*Epist.* CV, 14).

calme. Il y avait donc une base solide, sur laquelle tout le monde était d'accord. Des chrétiens judaïsants ont fait un crime à saint Paul de rejeter la Loi juive. Peut-être, car tout est possible en pareille matière, quelqu'un lui a-t-il reproché aussi d'admettre la préexistence du Fils de Dieu au sein de son Père. Mais si le premier point a été agité dans l'Église primitive, le second ne l'a pas été. C'était, d'après saint Paul, le fondement de toute la foi chrétienne. Le quatrième évangile pouvait rejoindre les épîtres paulines sur cette base.

Enfin l'Église, précisément encore et toujours parce qu'elle représente une opinion collective, est peu portée à accentuer dans un auteur sacré les vues qui pourraient paraître particulières. Ce n'est pas elle qui fera sortir d'une phrase ou d'un mot obscur tout un système qui serait en contradiction avec les vues clairement énoncées ailleurs du même auteur. Saint Augustin exprimait bien sa pensée lorsqu'il disait que l'Écriture ne contient à peu près rien dans les endroits obscurs qui ne soit dans les endroits clairs[1].

C'est une exégèse de bon sens et de clarté que nous comprendrons mieux par les exemples de la pratique contraire. Citons seulement un cas sur lequel nous n'aurons pas à revenir. Le quatrième évangile nous dit que le Verbe s'est fait chair. Nous faisons la génuflexion à la Messe en lisant cette parole sublime. Mais ce n'est point une raison pour

1. *Nihil enim fere de itlis obscuritatibus eruitur quod non plenissime dictum alibi reperiatur* (*De doctr. christ.*, I, 6, 8), et avec une finesse exquise : *In omni quippe copia Scripturarum sanctarum pascimur apertis, exercemur obscuris* (*Sermo* LXXI, 11).

l'interpréter selon la rigueur des termes, comme si elle était isolée de tout contexte; nous ne prétendons pas que le Verbe est réellement devenu chair, ou qu'il s'est uni à la chair seule, sans assumer une âme humaine. L'esprit particulier se complaira dans une exégèse étroite, il sera ravi d'aise d'en dégager une doctrine nouvelle, en opposition avec les opinions anciennes ou avec la théologie de son temps. L'Église, autorité collective, est la patrie naturelle du sens commun. Elle fera remarquer que les Apôtres, compagnons et confidents de Jésus, n'ont pu ni concevoir ni transmettre cette absence d'une âme humaine en Jésus-Christ qui a vécu parmi eux comme tout le monde, qui a éprouvé tous les sentiments de l'âme humaine, sauf le péché. Et l'auteur du quatrième évangile n'aurait sûrement pas montré le Verbe pleurant devant le tombeau de Lazare, s'il ne s'était incarné à la fois dans l'âme et dans la chair. Et il en est de même lorsque saint Paul dit que le Christ s'est vidé, c'est-à-dire de la forme de Dieu, pour prendre celle de l'esclave[1]. Cet anéantissement ou cette *kénose*, comme on dit, ne peut signifier un non-sens, comme serait un réel dépouillement de la divinité. L'Écriture exprime des réalités divines. Est-il étonnant que la langue, écrasée par le sujet, soit quelquefois obscure, et que le sublime des expressions prenne sous la lumière qui les inonde un aspect paradoxal? Loin de scruter ce qu'il y a d'étrange dans ces paroles pour en extraire un dogme plus étrange encore, en contradiction avec la tradition,

1. *Sed semetipsum exinanivit*, ἐκένωσεν (Phil. II, 7).

avec les autres auteurs sacrés, avec l'auteur lui-même, l'Église les entend d'après la doctrine courante de l'auteur, ce qui a toujours passé pour la bonne méthode.

Ce n'est pas une raison pour négliger les modalités de l'expression, ou le progrès de la pensée. Les règles de l'interprétation ne nous interdisent pas de rechercher comment, avec le temps, le christianisme s'est développé dans l'âme de saint Paul. Cette enquête n'a pas donné de résultat marqué, que je sache; mais enfin elle n'exclut pas l'empire d'un principe qui domine tout. Si l'on prenait quelques-unes de ses expressions à l'encontre de toute sa doctrine, il n'y aurait plus développement, mais incohérence. C'est ce qu'on n'admet jamais d'un homme de bon sens qu'à la dernière extrémité. Que dire d'un saint Paul?

Ce n'est pas ravaler cette méthode de l'Église que de la nommer la méthode du bon sens moyen. Et comme elle convient pour expliquer la doctrine d'une société, c'est aussi celle qui émane naturellement d'une société. Assurément l'autorité dans l'Église appartient à un Chef unique, le Pape, et aux pasteurs qui lui sont unis, les évêques. Mais il est clair par l'histoire de l'Église que le Chef ne prononce un jugement définitif que sur une doctrine reconnue. En proclamant par son autorité suprême le dogme de l'Immaculée Conception, Pie IX se plut à rappeler « le sentiment constant de l'Église », *perpetuus Ecclesiae sensus*, « l'entente singulière des évêques et des fidèles », *singularis Episcoporum ac fidelium conspiratio*. Tout cela doit s'appliquer à l'exégèse, où les fidèles sont cependant représentés par

les docteurs unis aux évêques. Dans cette entente rien d'excessif ne peut prévaloir, rien d'étrange n'a de chances de succès. Les nouveautés non plus. Incontestablement les progrès de détail dans l'exégèse ne sont point le fait de la collectivité, et il arrivera qu'elle s'y montre trop indifférente. On pourra obvier à cet inconvénient, qui ne découle pas des principes. Car autre est l'exégèse officielle de l'Église, autre celle des particuliers, quoique les particuliers concourent à l'exégèse officielle et qu'ils dépendent des règles posées. C'est la difficulté courante et normale des actions qui se pénètrent mutuellement. Encore une fois nous ne nous occupons ici que du sens du christianisme, c'est-à-dire des principes premiers de la foi, tels que l'Église les lit dans l'Écriture.

Elle interprète comme société ce qui fut la doctrine d'une société, qui n'est autre qu'elle-même perpétuée dans le temps.

Et voici, dans les très grandes lignes, sans aucune prétention à être complet, et simplement pour comparer l'Église et l'exégèse allemande dans un cadre donné, ce qu'est, d'après l'Église, le sens du christianisme. Je ne risque pas une définition, je rappelle les faits et les conclusions.

L'Église lit dans le Nouveau Testament que Jésus de Nazareth a passé en faisant le bien, guérissant les malades, ressuscitant des morts, exerçant son pouvoir sur la nature par de nombreux miracles, qu'il a été mis à mort et qu'il a apparu à ses disciples ressuscité. L'Église lit encore que Jésus a prêché le règne de Dieu, tantôt comme une intervention divine pour sauver les hommes, tan-

tôt comme le royaume de la vie éternelle préparé aux justes.

Elle voit dans les évangiles Jésus se révélant à des disciples choisis comme le Messie promis aux Juifs et mourant pour avoir confessé devant l'assemblée de son peuple qu'il était ce Messie, Fils de l'homme, et Fils de Dieu.

Ces disciples, auxquels Jésus consacra tant de sollicitude, furent chargés par lui de continuer son œuvre après sa mort, Pierre à leur tête, et de fait ils recrutèrent une communauté de fidèles avec l'initiation du Baptême et le rite de la Cène qui les unissait à Jésus-Christ, le Maître ayant, à la veille de sa passion, changé le pain et le vin en son corps et en son sang.

De tout cela l'Église conclut que les premiers adeptes des apôtres formaient une société unie mystiquement au Christ par le moyen de signes sensibles qu'elle nomme les sacrements, unie aussi parce qu'elle recevait sa foi et la gardait sous l'autorité des Apôtres. Cette foi était la ferme conviction que Jésus était le Christ, le Fils de Dieu, un avec son Père, et que dans sa mort à laquelle on s'associait par la démarche de la foi, on trouvait la rémission des péchés. Le christianisme est donc l'œuvre du Christ, poursuivie par les Apôtres sous la forme nouvelle exigée par son départ. Il a le sceau divin du miracle. Il a le témoignage d'hommes de bonne foi.

Telle est, en peu de mots, l'exégèse de l'Église. Chaque homme demeure libre de faire ou de ne pas faire l'acte de foi qui serait la conclusion légitime de ces prémisses. Les critiques ont-ils

le droit de dire que l'Église a mal interprété le fait, que le christianisme est le résultat d'une imposture ou d'un malentendu, que le Nouveau Testament ne contient pas de récits miraculeux, ou que ces miracles sont des mythes bien postérieurs, que la nouvelle religion résulte d'un choc de doctrines que Jésus n'avait pas prévu, qu'il ne s'est pas même déclaré le Messie, que l'intervention de Dieu attendue n'allait dans sa pensée qu'à la fin du monde prochaine suivie d'un règne absolu de Dieu, que la nouvelle religion est une fusion du judaïsme et du paganisme, que Jésus enfin n'a jamais existé ?

C'est ce qu'a proposé successivement la critique en Allemagne, et c'est ce que nous aurons à examiner.

## DEUXIÈME LEÇON

### LE PSEUDO-MYSTICISME DE LUTHER.

Nous disions la dernière fois que l'exégèse de l'Église catholique a l'intelligence sympathique du surnaturel, qu'elle est traditionnelle, non seulement parce que ses interprétations sont toujours les mêmes, mais parce qu'elles s'appuient sur une tradition vivante. Elle est aussi, disions-nous, synthétique, ne rejetant aucun des livres attribués par l'antiquité aux apôtres ou aux disciples, et les expliquant comme reflétant une même doctrine de foi. C'est une exégèse de bon sens et de clarté, qui ne fonde pas sur des expressions obscures ou d'allure paradoxale des dogmes contraires à l'enseignement des auteurs. Enfin, elle représente une sagesse collective et accumulée au cours des siècles.

Luther a inauguré une méthode nouvelle. Avec lui, il faut remonter nos déductions dans l'ordre inverse. Son exégèse est la plus personnelle de toutes, sans aucune contestation, puisqu'elle a son fondement dans un état d'âme individuel. Elle fait litière des opinions courantes, affectant seulement et à tort de s'appuyer sur S. Augustin. Elle s'accroche à certaines expressions de S. Paul qu'on ne

saurait prendre absolument et mécaniquement à la lettre sans contredire l'ensemble de sa doctrine, parfaitement claire. Une fois en possession de son système, qu'il croit fondé sur S. Paul, Luther élimine ceux des livres saints qui lui barrent la route, ou du moins s'affranchit de leur autorité. Mais toute l'Église a compris l'Écriture autrement. Il faut donc qu'il attaque l'autorité de l'Église. Il s'arrête là cependant, et, comme il a besoin d'un point d'appui contre toute l'Église, il le pose dans la parole de Dieu, dans l'Écriture sainte qui est cette parole. Il admet toujours, il soutient avec sa fougue ordinaire le caractère surnaturel de l'Écriture. On dirait même qu'il la grandit en l'isolant, puisqu'elle demeure seule debout dans la ruine de tout le dogme. Mais il faudra donc qu'elle se défende seule, il faudra qu'elle soit assez claire pour s'imposer à la conscience de tous. Ce n'est pas le cas, puisque chacun l'interprète à sa guise, depuis qu'il n'y a plus d'interprétation officielle. Alors il ne restera plus qu'à laisser à chacun la liberté d'appliquer les textes comme il les entend, et ce ferme fondement de la foi se résoudra en fait dans l'autorité individuelle de chacun.

La controverse luthérienne se termine sur cette béante contradiction. Et ce sera l'avenir de la Réforme. Luther domine incontestablement l'histoire religieuse de la plus grande partie de l'Allemagne. Il est le grand Allemand. Celui qui fut quelques jours le chancelier de l'empire, le Dr Michaelis, qui n'est ni un pasteur, ni un théologien, quoiqu'on ne puisse pas non plus le nommer un homme d'État, a bien résumé la pensée de son peuple en s'écriant : « Qui

de nous se soucie du génie de Charlemagne? Le génie de Napoléon est mort, celui de Frédéric a pâli. Seul le génie de Luther n'a point subi d'éclipse après quatre cents ans, parce qu'il est d'origine céleste et brille divinement[1]. » C'est qu'en effet l'Allemagne célèbre en ce moment le quatrième anniversaire centenaire de la Réforme et elle n'a pas tort de se proclamer, cette Allemagne, la fille spirituelle de Luther. Une autre étoile de bien plus modeste grandeur, mais dont Genève a rappelé le premier centenaire, M^me^ de Staël, l'avait très bien vu ou l'avait répété comme un écho fidèle :

« Luther est, de tous les grands hommes que l'Allemagne a produits, celui dont le caractère était le plus allemand. Sa fermeté avait quelque chose de rude ; sa conviction allait jusqu'à l'entêtement et quoiqu'il attaquât de certains abus et de certains dogmes comme des préjugés, ce n'était point l'incrédulité philosophique, mais un fanatisme à lui qui l'inspirait[2]. »

« Un fanatisme à lui » est merveilleusement bien dit. Ce n'est pas seulement le caractère de Luther qui est très allemand, c'est encore beaucoup plus son esprit. Et c'est sans doute pour cela qu'il nous est si difficile de comprendre son succès. Pour nous le dernier mot sur sa doctrine a déjà été prononcé par Bossuet. Très calme parce que très assuré d'avoir raison, et, ce qu'on a moins vu, très désireux de mettre en relief les points raisonnables des symboles luthériens, parce qu'il ne désespérait pas d'une ré-

1. *Journal des Débats* du 28 juillet 1917, d'après la *Gazette de Francfort.*
2. *De l'Allemagne*, livre IV, ch. II.

conciliation, Bossuet a montré à l'évidence que Luther s'est constamment contredit, et qu'il ne changeait de position que pour se défendre, à moins que ce ne fût par esprit de contradiction, pour prendre le contrepied de ce qu'enseignait l'Église. Désespérant de réfuter l'*Histoire des Variations,* le protestantisme moderne s'est contenté de la rejeter en bloc, ou plutôt de l'atteler à servir ses destinées. La variation, ont-ils dit, c'est la condition nécessaire du progrès et de la vie. Une doctrine qui ne varie pas est une doctrine morte. C'est parce qu'il est dans sa nature de s'adapter aux progrès de l'esprit humain que le protestantisme est la religion de l'avenir.

Vous avez déjà répondu que si le progrès doctrinal est, ce qu'il doit être, le développement de principes immuables, parce que d'origine divine, il existe dans l'Église, et que si l'on change les principes, on a renoncé à les tenir pour divins.

Déjà Bossuet a bien compris et prophétisé que le faux fuyant protestant aboutirait à l'indifférence dogmatique ; il ne porte en aucune façon sur le thème prouvé par notre incomparable controversiste. Il faut voir si la doctrine de Luther n'a pas donné un fruit propre à détruire son œuvre, si le progrès prétendu se poursuit sans rupture, si même la rupture n'est pas au point de départ, et l'on estimera la valeur de l'homme et de son système d'après les incohérences que renferme le système, d'après sa contradiction avec le sens véritable de l'Évangile qu'il avait prétendu remettre en lumière.

La démonstration de Bossuet a été poursuivie en remontant jusqu'aux premières lueurs de la nouvelle

exégèse par un dominicain autrichien[1]. Grâce à une connaissance approfondie de la théologie du moyen âge, grâce à la publication du commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains, le P. Denifle a pu mettre au net la genèse de la doctrine luthérienne, ajouter à la démonstration des contradictions celle de l'ignorance où était l'hérésiarque de cette scolastique qu'il a jetée par-dessus bord d'un cœur léger et d'une main lourde. Ce réquisitoire est écrasant. Nous nous demandons même s'il n'y a pas quelque part une donnée qui nous échappe, car nous ne comprenons plus du tout l'immense action de Luther. Il nous paraît impossible qu'on égare à ce point, et pour des siècles, des intelligences que nous jugions faites comme les nôtres.

M. Heinrich, historien de la littérature allemande, nous avait prévenus avant 1870. Il disait lui aussi de Luther : « Son erreur fut, si je puis m'exprimer ainsi, essentiellement allemande; elle se fit accepter parce qu'elle procédait à son insu de certaines tendances du génie national, et qu'elle leur ouvrait un plus libre essor.

« Les Français ont ordinairement assez mal jugé Luther, faute d'avoir fait dès le début cette distinction indispensable. Ils l'ont plutôt apprécié à un point de vue général, comme chrétien, comme théologien; ils ont relevé les innombrables contradictions dans lesquelles il est tombé; on a compté ces

1. *Luther und Luthertum, in der ersten Entwickelung, quellenmässig dargestellt*, 2e éd. 1904. L'ouvrage a été traduit par M. l'abbé Paquier, *Luther et le luthéranisme*, quatre volumes, 1910-1913, Pour le détail de cette première et décisive exégèse de Luther, on peut voir *Le commentaire de Luther sur l'épître aux Romains*, dans la *Revue biblique*, 1915, p. 456 à 484 et 1916, p. 90 à 120.

dogmes auxquels il ne songeait pas d'abord, et que les incidents de la lutte l'ont porté à attaquer ou à maintenir, sans qu'il parût toujours s'inquiéter de rester fidèle à ses propres principes; enfin on a souri, non sans raison, de la singulière méthode qui, pour émanciper la raison humaine, commence par nier la liberté [1]. »

Et c'est qu'en effet il n'y a point là de quoi faire reculer l'intrépidité allemande. M. Harnack reconnaît lui aussi « des contradictions formelles dans sa théologie » et « la notion d'Église tout aussi amphibologique que celle de la doctrine de l'Évangile[2] ». Et voici le grief d'opportunisme : « En théologie il agissait comme un enfant capricieux, mêlant le vieux et le neuf, et n'ayant jamais en vue que le but immédiat à atteindre [3]. »

Pourtant il doit y avoir un point central dans cette religion nouvelle, dans cette piété allemande dont l'Allemagne est fière. M. Harnack a tout résumé en une phrase : « En tant que religion, l'exégèse (de Luther) offrait avant tout une immense réduction, une simplification libératrice. Cette réduction ne signifiait rien moins que le rétablissement de la religion : chercher et trouver Dieu[4]. » Et voici plus explicitement en quoi consiste la nouvelle piété : « La foi vivante en un Dieu qui, par le Christ, crie à la pauvre âme : « Je suis ton salut », la ferme assurance que Dieu est l'Être sur qui l'on peut se reposer : voilà le message de Luther à la chrétienté[5]. »

1. *Histoire de la littérature allemande*, I, p. 429.
2. Dans Denifle-Paquier, t. III, p. 69.
3. Même ouvrage, p. 70.
4. D.-P., IV, appendice, p. 75.
5. Même ouvrage, p. 78.

C'est peut-être, en effet, tout ce que la chrétienté allemande moderne a conservé du message de Luther. Si cette formule est vague, — à tel point que nous pourrions nous en accommoder, — elle nous met du moins sur la voie de ce qui est l'âme du système luthérien. D'après Luther, le sens du christianisme c'est la certitude du salut que chaque âme embrasse par la foi en la justice de Jésus-Christ, qui lui est imputée. Tout homme est pécheur et demeure pécheur quoi qu'il fasse; mais s'il a une ferme confiance que Dieu lui pardonne, il devient juste de la justice de Jésus-Christ, qui supplée à celle qu'il ne saurait avoir.

Vous me concéderez qu'il y a là une théorie d'apparence mystique; je tâcherai de vous montrer que ce n'est pas la mystique de saint Paul. Après cela nous nous poserons de nouveau, avec plus de chances de la résoudre, la question si troublante du succès de Luther.

Hélas! il vous paraît déjà étrange qu'une pensée si subtile, en apparence de peu de portée, soit la pièce maîtresse d'un formidable ébranlement des consciences, et de la persistance du luthéranisme. Vous redoutez d'être entraînés dans une discussion de pure théologie. Un peu de courage. Après tout, c'est l'âme qui est en cause, et ses destinées, et je tâcherai d'éviter les discussions trop techniques.

*
* *

Je m'établis dès le début au centre même de la doctrine de saint Paul, lorsqu'il décrit, dans un texte célèbre, le sens de l'Évangile, c'est-à-dire du

christianisme : « C'est la vertu de Dieu pour le salut de quiconque croit, le Juif d'abord, et le gentil. Car en lui se révèle la justice de Dieu, allant de la foi à la foi[1]. » Luther a vu d'abord dans ces mots une menace à son âme en détresse, épouvantée à la pensée de la justice de Dieu; il a été sauvé le jour où il a compris que cette justice n'est pas l'arrêt qui punit, mais la grâce qui pardonne. La découverte eût été d'importance, si, comme l'a écrit le moine augustin : « Tous les maîtres, à la seule exception de saint Augustin, ont expliqué ici la justice de Dieu dans le sens de colère de Dieu ». Or un autre moine, le P. Denifle, s'est donné la peine de lire sur ce point — et de publier — tous les auteurs qu'il a pu rencontrer, imprimés ou manuscrits, au sein de l'Église latine. Il y en a soixante-six qui sont tous de l'avis de saint Augustin. La nouveauté de Luther ne consistait donc pas, comme son ignorance des maîtres l'a imaginé, à prononcer la justice de Dieu qui pardonne comme le sens du christianisme, mais à déclarer cette justice extrinsèque ou extérieure à nous, tandis que, d'après saint Paul, elle nous est donnée gratuitement quand nous l'embrassons par la foi.

Le grand apôtre enseignait, en effet, que la foi au Christ assurait au chrétien la vertu divine qui avait été mise au service du monde par la passion et la mort de Jésus.

On sait comment il jugeait la situation morale de l'humanité, à laquelle il appliquait hardiment le

1. Rom. I, 16 s.

fruit d'une mort ignorée, dans un coin de l'empire. Les païens ne se souciaient plus de la morale pratiquement, mais ils avaient encore une lueur dans la conscience, la loi naturelle, et il faudrait seulement faire appel à cette conscience pour qu'elle recherchât le salut, s'il lui était proposé comme venant de Dieu avec des signes indiscutables. Ceux-là se reconnaîtraient pécheurs, et auraient recours à la grâce de Dieu. Mais la situation des Juifs, en apparence plus favorable, était en réalité plus inquiétante. Leur Loi leur donnait une appréciation plus nette du bien et du mal, leur inculquant fortement l'horreur du mal. Et en fait, autant que nos renseignements nous permettent de le conclure, leur moralité était supérieure à celle des gentils, du moins en ce qui regarde la vie sexuelle. Mais cette supériorité ils l'exagéraient sans doute, et, ce qui exaspère saint Paul, ils s'en attribuaient la gloire. Ils refusaient de confesser leur faiblesse native. Ils n'éprouvaient pas, devant Dieu, ce sentiment de toute âme religieuse, tremblante de n'être pas assez pure, incapable de se soulever par ses propres forces, implorant le secours de Dieu. Aussi Paul frappe fort, très fort, sur cette confiance des Juifs en leurs œuvres, qui ne sont pas déjà si bonnes, et il adjure tous les hommes, dans l'impuissance où ils sont de résister au mal avec les forces de la seule raison, fût-elle éclairée par la loi de Moïse, il les adjure de se donner à la grâce de Dieu qui leur est proposée en Jésus-Christ.

D'autant que l'humanité tout entière n'est plus revêtue de la dignité que le Créateur avait d'abord conférée à l'homme. Par la faute d'Adam, elle est

dépouillée de la grâce première de l'innocence. Comparée à celle du premier homme avant la chute, cette situation est un état de péché. Selon l'instinct des hommes de sa race, Paul personnifie pour ainsi dire ce péché, et il personnifie de la même façon sous le nom de chair toutes les tendances de l'homme qui s'opposent à l'empire de Dieu et du bien. Or Jésus-Christ est un nouvel Adam, plus secourable à l'humanité que le premier ne lui a été funeste. Il nous a mérité la grâce, mais, comme il en est la source, nous ne pouvons y avoir accès qu'en nous unissant à lui par la foi.

L'acte de foi de saint Paul dont le baptême est la profession extérieure, est un acte de l'intelligence qui reconnaît Jésus de Nazareth pour le Messie des Juifs et pour le Fils de Dieu, pour le Sauveur et le Rédempteur des hommes, et cet acte de foi est en même temps l'adhésion de toute l'âme au salut proposé par Dieu.

Et c'est ici qu'intervient l'élément mystique, ce qui m'oblige à une courte explication. Mystique — encore un mot grec — signifie une chose cachée ou difficile à comprendre, qu'on ne cherche même pas à répandre dans le public, dont on lui dérobe plutôt le secret. D'ordinaire, on l'emploie pour désigner les rapports de l'âme avec Dieu, rapports qui, par leur nature, échappent à une analyse objective très explicite. Et comme toutes nos aspirations envers Dieu tendent à nous rapprocher de lui, même à nous unir à lui, la mystique a essentiellement pour objet l'union divine, telle qu'elle peut exister ici-bas. C'est déjà s'unir à Dieu que de le connaître, c'est s'unir mieux à lui que de l'aimer.

Mais outre cette connaissance et cet amour qui marquent encore une distance entre l'être aimé et l'âme aimante, il y a comme un contact avec Dieu dont nul n'a le droit de dire qu'il est impossible entre des esprits. L'Église catholique a tenu sur ce point le milieu entre ces deux erreurs extrêmes : refuser d'admettre l'union sous prétexte qu'elle brouillerait les natures, admettre une union totale qui ferait fondre la personnalité humaine dans le Tout de Dieu. Éloignée du pur déisme et du panthéisme, elle soupire vers une union parfaitement réelle, si réelle qu'elle sera féconde par l'action de l'Esprit de Dieu en nous.

C'est ce que saint Paul a vu dans l'acte de foi et dans le baptême. Le pécheur uni à la mort de Jésus-Christ est uni aussi à sa vie divine. Il commence donc une vie nouvelle.

Ses œuvres ne sont plus les siennes seulement, mais aussi celles de la grâce de Jésus-Christ qui vit en lui. Au lieu de se vanter de sa justice, il confessera désormais que sa justice est celle du Christ. Mais cette justice il peut la perdre. Car, si le péché a disparu, si le chrétien est lavé, purifié, justifié, il reste la chair, c'est-à-dire des tendances qui refusent de se soumettre à l'Esprit du Christ. La lutte recommence, mais dans des conditions où la victoire est assurée, si seulement on veut revêtir les armes de la lumière. Loin que la personne de l'homme soit amoindrie, elle est réellement associée à la vertu de l'évangile. Tantôt Paul parle de l'Esprit-Saint qui agit en nous, tantôt d'un esprit qui nous est devenu propre et qui est comme une raison éclairée et divinisée; c'est ce que l'Église

nomme la grâce ou la charité, la grâce comme ajoutée à notre nature, la charité comme la vertu qui incline notre volonté vers Dieu, vers le devoir moral, vers nos frères.

Transportons-nous maintenant dans la cellule du moine augustin. Luther avait alors trente-trois ans. Son nom était encore ignoré, mais déjà il occupait un rang distingué dans son Ordre, et tout en s'adonnant à la prédication et à l'enseignement de la sainte Écriture, il pénétrait avec un intérêt passionné les symptômes inquiétants qu'offrait la situation de l'Église. Incontestablement c'est de sa puissante personnalité qu'est sorti le nouveau système. Est-ce une conclusion de ses études ou un fruit de son expérience personnelle?

Lui-même a exclu l'hypothèse d'une simple recherche de la vérité d'après les textes. A l'en croire, c'est bien de la parole de Dieu que lui vint la lumière, mais le prodigieux effet de cette clarté nouvelle répondit à une opinion déjà éclose de la prostration où il était plongé : « Malgré le caractère irréprochable de ma vie de moine, je me sentais pécheur devant Dieu et ma conscience était inquiète. Les satisfactions que j'offrais à Dieu étaient-elles suffisantes pour l'apaiser? Je n'en avais aucune certitude. Aussi je n'aimais point ce Dieu juste et vengeur... J'en avais la conscience troublée et je frappais sans trêve à ce passage de saint Paul, dans l'ardent désir de savoir ce qu'il voulait dire. »

C'est dans cette disposition qu'il comprit tout à coup — ce que tous les commentateurs avaient toujours enseigné — que la justice de Dieu qui est toute la vertu du christianisme n'est pas la justice

qui punit, mais la justice qui pardonne. « Aussitôt, dit-il, je me sentis renaître. Il me semblait que la porte du Paradis s'ouvrait toute large devant moi. Dès lors, l'Écriture entière prit à mes yeux un aspect nouveau[1]. »

C'est que, en même temps qu'il écartait avec tout le monde l'idée d'une justice vindicative, il donnait un sens nouveau à la justice qui pardonne. L'Écriture change d'aspect pour lui lorsqu'il croit y voir la doctrine qui était déjà la sienne. Tant qu'elle lui résiste, il est torturé. Le jour où il y voit l'apaisement de son âme angoissée, il a trouvé la paix et un point d'appui qui lui permettra de soulever le monde. M. Jundt a donc raison de mettre à la base ce que les protestants nomment les expériences morales de Luther : « Ce système repose sur les données de l'expérience individuelle du croyant, confirmées et complétées par le témoignage de l'Écriture Sainte[2] », — tel du moins qu'il lui plaît de l'entendre!

Quelle était donc cette expérience, et comment la conclusion déjà tirée par Luther se trouva-t-elle confirmée par l'autorité de saint Paul?

Sur l'état d'âme de Luther on peut envisager deux hypothèses, celle de la chute et celle des scrupules.

D'après le P. Denifle, Luther, entré dans le cloître avec l'intention sincère de se sanctifier, succomba. La concupiscence — que ce soit celle de l'orgueil ou une autre — fut la plus forte, et plutôt que de s'avouer vaincu par sa faute, le moine orgueilleux

1. Traduction de M. Jundt, dans *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517*, Paris, 1906, p. 71.
2. Jundt, p. 156.

se persuada que sa défaite était inévitable et nécessaire. Cette affirmation du dominicain autrichien a été contestée par le R. P. Grisar, un jésuite allemand[1]. Elle n'est point un jugement téméraire, étant étayée d'assez sérieux indices. Mais Dieu seul sait ce qu'il en est, comme disent les Arabes ; Dieu seul est juge, comme disent les chrétiens.

Admettons donc que Luther, ainsi qu'il l'a toujours soutenu, a seulement été angoissé par des scrupules. Il visait à une sainteté très haute — trop haute — et il ne put supporter après cela le voisinage inquiétant de la concupiscence, sinon du péché.

Car Luther lui-même s'est complu à décrire ses prétentions à la sainteté, et, comme il a toujours manqué de tact, il les a exagérées jusqu'à la caricature. S'est-il vraiment alors « laissé admirer comme un être capable de miracles, capable aussi de ne faire qu'une bouchée de la mort et du diable[2] » ?

On peut en douter, et sa correspondance de ces premiers temps n'est pas favorable à ce qu'il se plut à raconter de ses extraordinaires mortifications. Mais certainement il s'est fait illusion sur la transformation rapide qu'il attendait de la vie religieuse et du succès de ses efforts. L'érudition du P. Denifle confirme en somme cette illusion en l'expliquant. La doctrine de saint Thomas était alors presque oubliée en Allemagne. Les nominalistes, Occam à leur tête, n'avaient sur la grâce que des notions assez confuses et accordaient beaucoup trop aux forces de la nature. C'est à cette scolastique dégénérée que se forma Luther. On lui faisait trop

1. *Luther*, I, p. 91.
2. JUNDT, p. 45.

espérer; il s'imaginait la concupiscence bientôt vaincue. Or elle était toujours là, même au sortir de la confession, le plongeant dans la confusion, presque dans le désespoir.

« Quand j'étais moine, dira-t-il plus tard, je croyais que c'en était fait de mon salut, si j'éprouvais quelque concupiscence de la chair, c'est-à-dire une impression mauvaise, d'attrait sensuel, de colère, de haine, d'envie envers un frère. J'essayais divers moyens, je me confessais chaque jour. Mais je n'avançais à rien, car toujours revenait la concupiscence de la chair. Donc je ne pouvais trouver le calme, et perpétuellement j'étais torturé par ces pensées : « J'ai commis tel ou tel péché, » ou bien : « Tu es en proie à l'envie, à l'impatience » etc. « C'est donc en vain que tu es entré dans un ordre « sacré, et toutes tes bonnes œuvres sont inutiles[1]. »

Il n'y a rien là que de très ordinaire, hélas! L'étonnant, c'est que Luther ait confondu la concupiscence et le péché. En principe il n'ignorait pas la différence; on a dû lui dire souvent que la concupiscence ne saurait souiller l'âme tant que la volonté ne consent pas.

Mais il fut surpris de cette persistance de la tentation dans un état si saint, s'attaquant à une âme qui voulait être si sainte. Il comprit enfin qu'elle durerait autant que sa vie, ce qui est vrai de tout le monde, et il en conclut qu'elle était invincible. Invincible, c'est-à-dire jamais domptée, cela pouvait s'entendre. Mais il rencontre un texte : « Tu ne convoiteras pas. » La loi interdit la concupiscence!

1. Den.-Paq., II, 389, note 2.

L'éprouver, c'est donc commettre un péché. La concupiscence n'est donc autre chose que le péché, c'est-à-dire le péché originel, vivant toujours en nous, baptisés, fût-on moine ou dans les ordres sacrés.

La réaction, brutale, comme il fallait s'y attendre, exagérée, — c'est encore dans son caractère, — la confusion qui en résulta, la colère contre ses maîtres, tout cela fermente et bouillonne dans une invective passionnée contre ces « porcs de théologiens ». Le mot est en allemand (*Sawtheologen*), par un délicat sentiment des convenances, dans le commentaire latin de l'épître aux Romains, écrit en 1515 dans le cloître de Wittenberg. Qu'ils rentrent en eux-mêmes ces théologiens, car « leur propre expérience du moins leur montrera la sottise extrême de leur opinion, les couvrira de honte et de remords. Car, bon gré, mal gré, ils éprouvent en eux-mêmes de mauvais désirs. Alors je dis : Eh bien? Allons, de grâce, mettez-vous-y! Soyez des hommes! Faites donc tous vos efforts pour que ces mauvais désirs ne soient pas en vous. Essayez, comme vous dites, toutes vos forces pour aimer Dieu naturellement, enfin sans la grâce. Si vous êtes sans concupiscences, nous vous croyons. Mais si vous habitez avec elles et en elles, déjà vous n'accomplissez pas la loi. Car la loi dit : Tu ne convoiteras pas, mais tu aimeras Dieu[1] ».

Nous voilà bien, dès cette époque, dans le chaos d'où Luther ne sortira plus.

La concupiscence se présente à lui comme une

1. FICKER, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, p. 110.

puissance formidable. C'est Antée, c'est l'hydre de Lerne. Et certes il a raison. Mais il s'est imaginé qu'elle est interdite par la loi, taxée par Dieu de péché. Lui qui souffrait si cruellement de ne pas être saint est condamné à demeurer dans le péché. Irritation, amertume, angoisse. C'est alors que la lumière vient luire dans les ténèbres. Le salut sort du désespoir. Il suffit de renoncer à sa justice propre et de se mettre à l'abri de la colère derrière la justice du Christ. Qu'est en effet la doctrine de saint Paul, si ce n'est la condamnation de la justice propre et la révélation de la justice du Christ?

Il y a cependant une différence! Que la docte Allemagne nous le pardonne, mais il faut le dire, et elle ne l'ignore plus, l'exégèse de Luther n'a aucunement le sens de l'histoire. Le moine ne pose pas la situation historique pour entendre les paroles de l'Apôtre. Dans le cas concret que Paul a résolu, c'est bien simple : les Juifs, croyant que leur propre justice suffit, ne veulent pas recourir à la justice du Christ. Ceux au contraire qui se font baptiser l'implorent et la reçoivent. Et, par le fait même, le péché est effacé, et ils deviennent justes. Luther était précisément dans ce cas, et non dans celui des Juifs, au moins après avoir reçu l'absolution. S'il croit que le péché n'a pas été remis, il renonce à une justice qui serait en même temps la sienne et celle du Christ. Il refuse le don de Dieu, et pourtant il fait appel à la justice du Christ à la condition qu'elle lui demeure extérieure. Son péché persiste, et il s'en vante, mais il est couvert. Il y a là matière à des contradictions séduisantes pour son esprit absolu, pour sa philosophie instinctive de l'absolu,

qui sera celle de l'Allemagne : il se sent à la fois bon et mauvais, juste et injuste, pécheur et reçu en grâce. Dieu impute au pécheur la justice du Christ, sans la lui communiquer. Donc il s'abîme dans son néant, il se complaît dans sa bassesse, il s'humilie devant Dieu, comme personne. Précieuse humilité dont sont incapables ceux qui se croient justes ! En renonçant une bonne fois à cette justice, dont le nom même « le dégoûte », il a trouvé la paix, car la justice du Christ est un fondement inébranlable. Elle ne saurait manquer à celui qui se croit, par une foi confiante, assuré d'obtenir le salut.

Messieurs, je ne serais pas étonné que vous regardiez cette distinction de la justice imputée ou communiquée comme une subtilité d'ordre secondaire. Si les mérites du Christ nous sont appliqués, qu'importe, semble-t-il, que ce soit par un don de sa justice ou parce que Dieu en tient compte au lieu de nous juger pour ce que nous sommes ?

Voyez cependant les conséquences. Si la concupiscence est invincible, il est inutile d'essayer de lui résister. De gré ou de force nous sommes établis dans le péché, et, loin qu'il nuise à notre salut, il nous induira plutôt à une humilité salutaire ; nous n'en serons que plus portés à nous couvrir de la grâce du Christ. Luther, pour une fois, était parfaitement logique en écrivant à Mélanchton le fameux *pecca fortiter,* « Péchez intrépidement ». La foi qui couvrira plus de péché n'en sera que plus héroïque. Voyez encore. Plus que la lutte contre le péché, l'élan vers les bonnes œuvres est inutile, et même dangereux. Il s'appuie sur cette erreur que la justice propre est quelque chose, qu'on peut l'augmen-

ter et ensuite — ce qui serait une abomination — s'en targuer pour obtenir la vie éternelle. Mériter la vie éternelle par des œuvres de la loi! Que dirait Paul de ce blasphème! — Alors à quoi bon les bonnes œuvres?

Mais il y a plus. Ce ne sont pas seulement les opérations morales qui seront faussées. L'impossibilité d'éviter le mal découle de l'imperfection de la volonté. Car l'homme, depuis qu'il est pécheur, c'est-à-dire depuis le péché originel, est dépourvu du libre arbitre; sa nature est irrémédiablement corrompue, et le baptême n'y change rien.

Vous le voyez, une divergence, à peine sensible au point de départ, conduit, par un fâcheux aiguillage, à la ruine des mœurs. Les effets répondirent avec un tel éclat, rapidement et brutalement, que Luther en rejeta la responsabilité de toute son énergie. Il s'empressa, et cette fois, louablement, de se contredire. Nous ne songeons pas à reprocher au luthéranisme de l'indifférence morale; il serait seulement à souhaiter qu'il comprît son inconséquence. Mais nous n'insistons pas, car notre thème nous oblige plutôt à examiner par quel artifice Luther a pu attribuer à saint Paul une doctrine aussi contraire à celle qu'il a enseignée clairement.

C'est ici surtout que j'ai besoin de toute votre attention. Rappelez à votre mémoire ce véritable chant de triomphe qu'a entonné l'apôtre pour célébrer la victoire du baptisé sur le péché, lavé qu'il est dans le sang du Christ, purifié, vivant d'une vie divine [1]. Nous dirions plutôt qu'il a exagéré le change-

1. Rom. v, 1-11; viii, 31-39.

ment produit par le baptême. Tout cela ne compte plus pour Luther. Il s'est buté sur quelques termes, il ne sortira pas de là; ils lui fermeront l'horizon ouvert par l'acte de foi. Car il a lu dans saint Paul : « Ce n'est pas moi qui le fais, » c'est-à-dire le mal, « c'est le péché qui habite en moi. » Cela est clair. Le péché habite donc en nous. Certes! mais il faudrait savoir quand? Il n'est douteux aujourd'hui pour personne, j'ai bien dit personne, que saint Paul l'entendait du moment où l'homme n'a pas encore embrassé le christianisme, et où sa raison se débat contre l'entraînement du péché, sans trouver aucun secours dans la loi de Moïse. Il est vrai qu'Augustin a pensé que la lutte si tragique décrite par l'Apôtre devait s'entendre du chrétien baptisé; erreur d'interprétation qui ne l'avait pas entraîné dans une erreur de doctrine. Mais Luther tenait à l'avoir avec lui; par défaillance de mémoire ou en perpétrant une falsification voulue, il lui fait dire que la concupiscence est le péché.

Il fallait appuyer ce premier indice. Précisément dans cette même épître aux Romains, saint Paul cite le psalmiste : « Heureux ceux dont les iniquités ont été remises, et dont les péchés ont été recouverts; heureux l'homme auquel le Seigneur ne compterait pas de péché[1]. » Ces péchés recouverts ou couverts sont une bonne fortune pour Luther. Dieu les couvre, pour ne pas les voir; ils existent donc encore dans l'homme. Notez que ce terme provient d'une fausse interprétation des traducteurs grecs. La Bible protestante française traduit avec

1. Rom. IV, 7 s.; Ps. XXXI (XXXII), 1 et 2.

raison péchés « pardonnés ». Et Luther traduira plus tard la Bible de l'hébreu en allemand! Il eût dû dès lors se rendre compte du contresens. — Mais Paul n'a-t-il pas pris la responsabilité de cette expression? Non, — car dans ce contexte les péchés recouverts sont synonymes des iniquités remises. Paul eût jugé monstrueuse cette fiction juridique ou plutôt cette comédie, du Dieu tout-puissant couvrant le péché pour ne pas le voir. Lui Luther se délecte dans ces explications trop littérales. Une nouvelle preuve que le péché demeure après le pardon, c'est qu'un autre psaume a dit : « Il a soustrait son dos aux fardeaux, évitant ainsi de dire : Il a soustrait les fardeaux de dessus son dos [1]. » Donc le fardeau reste, mais le dos n'en a pas la charge ou la responsabilité, parce que Dieu n'impute pas le péché à celui qui demeure pécheur.

Et voici que par une coïncidence heureuse, à côté du péché qui n'est pas imputé, Paul connaît une justice imputée. C'est celle d'Abraham, dont la Genèse a écrit : « Abraham a cru en Dieu et cela lui fut compté comme justice [2]. » Cela lui fut compté, donc Dieu a fait bonne mesure, il a accepté la foi d'Abraham pour plus qu'elle ne valait, pour de la justice! Donc, conclut encore Luther, Abraham était agréable à Dieu par la foi seule, sans posséder en lui la justice. Le moine augustin ne prend pas garde au sens de la Genèse, qui a simplement voulu dire combien la foi d'Abraham était agréable à Dieu. Il ne prend pas garde non plus que l'Apôtre prétendait enlever une arme aux Juifs en leur prouvant par

1. Ficker, p. 108, Ps. lxxx.
2. Rom. iv, 3 ss.

un texte, reçu par eux, qu'Abraham, leur père, a lui aussi trouvé grâce auprès de Dieu par la foi comme les chrétiens, avant de recevoir la circoncision. Surtout il refuse d'entendre les paroles enthousiastes de l'Apôtre sur le don de vie divine qui suit l'acte de foi et accompagne la justification. Non, il s'accroche à un terme isolé d'où il tire tout un système. Il tient sa justice imputée. C'est écrit comme cela. D'autant que c'est plus sûr. Car la justice chrétienne, qui est à la fois de Dieu et de l'homme, l'homme peut la perdre par le péché. Mais on ne saurait perdre la justice du Christ qu'on n'a jamais possédée. On peut toujours s'en emparer par la foi. Il suffit d'avoir une ferme confiance, confiance qui est nécessaire, mais qui suffit au salut. Aucune œuvre n'est requise, aucune œuvre ne sert de rien pour le salut. Quoi! la charité même serait-elle inutile? Oui, car elle aussi est une œuvre, étant l'accomplissement d'un commandement. Car il est écrit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu. » Ainsi s'achève le dépouillement complet de l'âme pécheresse, n'attendant plus son salut que du Sauveur, et il faut avouer que Luther a écrit sur ce sujet des choses touchantes, qui ont consolé bien des âmes.

Il est fâcheux qu'elles reposent encore sur un contresens. Car si Paul a déclaré la loi de Moïse abrogée, c'était comme un régime religieux provisoire, ce n'était point comme contenant le principe même de toute religion, qui est l'amour de Dieu et du prochain. Aussi avait-il lui aussi proclamé un principe simple et libérateur : toute la loi tient dans ce principe : « Tu aimeras le prochain comme toi-

même[1] », ce qui est proprement la loi du Christ.

Si amoindrie qu'elle soit, la piété de Luther n'a rien de commun avec ce qu'on nommait naguère la libre pensée, et de préférence aujourd'hui la pensée libre et l'affranchissement de la raison.

Rarement la raison a été plus maltraitée, et sûrement on ne l'a jamais rabrouée plus grossièrement lorsqu'elle prétend intervenir dans les choses spirituelles et divines.

Par respect pour vous, je ne transcris pas les injures. Notons seulement ce qui a fait rompre cet égout : « La raison est contraire à la foi. C'est uniquement à Dieu qu'il appartient de donner la foi contre la nature, contre la raison, en un mot, de faire croire[2]. » Et Luther n'a pas seulement écrasé la raison par la foi, c'est la raison qui s'annihile elle-même, quand elle ne voit pas de difficulté à ce qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. Tout exercice normal de la raison est pour lui un enfantillage : « Qu'on laisse donc de côté ces enfantillages et ces arguments humains qui disent : « Un seul et même acte ne peut être agréable et non « agréable, parce qu'il serait et ne serait pas bon. » Ce sont subtilités scotistes que je cite pour montrer combien ils sont éloignés de la vérité, quand ils mesurent ces choses divines par de petites raisons humaines. Ils ne parleraient pas ainsi, s'ils n'ignoraient la vérité de l'Écriture[3]. »

Les personnes pour lesquelles le mysticisme est l'aberration ou tout au moins l'abdication totale de

1. Gal. v, 14.
2. Den.-Paq., III, 275.
3. Den.-Paq., III, 285 (en latin).

la raison, concluront que nous sommes en plein dans le mysticisme. Nous y serions plutôt par cette tentative de nous rapprocher du Christ qui est le trait admirable et séduisant de l'appel aux âmes du moine révolté. Qu'on regarde de près, il manque à ce mysticisme ce qui en est l'essence, la véritable union dont parlait saint Paul. Car ces péchés qui demeurent sont sans doute un obstacle à l'union, quoique recouverts, et la grâce du Christ, extérieure et extrinsèque, ne comble pas la distance entre l'âme et Dieu. Or Dieu est infiniment bon et libéral. Comment n'a-t-il pas trouvé le secret d'enrichir l'âme qu'il habite? Il est infiniment saint. Comment habiterait-il avec le péché?

Et si l'âme est invitée à se défier de ses œuvres faites en union avec le Christ, c'est donc que l'union n'est pas réelle? Car toute union avec Dieu doit être féconde, et c'est pourquoi saint Paul parle avec tant d'allégresse du fruit de l'Esprit-Saint.

En voilà assez pour constater que Luther, au lieu de suivre le courant parfois tourmenté mais toujours reconnaissable de la pensée de saint Paul, s'est attaché à des termes isolés, ou séparés de leur contexte, pour résoudre la contradiction de son expérience personnelle : une immense soif d'assurance sur son salut, contredite par la menace peut-être victorieuse de la concupiscence.

Désormais il possédait le critère de toute vérité. Son exégèse subjective et personnelle cessait en même temps d'être synthétique. Il ne pouvait décemment s'appuyer sur saint Paul et le disqualifier. Mais l'épître de saint Jacques prônait ouvertement les bonnes œuvres. C'est une épître de paille.

La tradition est renversée du même coup. Comme l'a très bien dit Harnack : « L'ancien christianisme dogmatique est abrogé, et une nouvelle conception de l'Évangile mise à la place[1]. » Les libertés prises avec l'exégèse ne manifestaient pas assez son indépendance et son droit sur les textes. Il plut à Luther d'ajouter un mot, un petit mot dans sa traduction de l'épître aux Romains. Saint Paul a dit[2] : « Nous tenons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi. » Luther a traduit : « Nous tenons que l'homme est justifié sans les œuvres de la loi par la foi *seule.* » Seule est de trop. La pensée de Paul est bien que la foi suffit sans les œuvres pour la première justification du baptisé, mais par la foi il entend la foi complète du catéchumène, qui embrasse le christianisme de toute son âme. En mettant *seule*, le traducteur se donne l'air d'exclure la charité. Enfin ce n'est pas à un traducteur de changer le texte. On l'avertit. Ses partisans hésitent à lui donner raison. Mais lui : « Je vous en prie, n'écoutez pas les inutiles piailleries de tels ânes sur le mot *seule;* et contentez-vous de leur répondre : « Luther veut qu'il en soit « ainsi et il dit qu'il est docteur au-dessus de tous « les docteurs de tout le papisme. Le mot doit rester « à sa place[3]. » Désormais, je veux tout simplement les mépriser, et les tenir pour méprisés, tant qu'ils resteront ce qu'ils sont, je veux dire un troupeau d'ânes. » — Évidemment cela est décisif ; il n'y a rien à répliquer.

1. Den.-Paq., III, p. 65.
2. Rom. III, 28.
3. Den.-Paq., III, p. 190.

*
* *

Comme fondateur de religion, Luther devait tenir son pouvoir du ciel. Il n'a pas manqué de le dire : « Je suis certain d'avoir reçu ma doctrine du ciel. » Il devait faire des prophéties, et il en a fait une solennelle : « Malgré toutes les portes de l'enfer et toutes les puissances de l'air, de la terre et de la mer, mes dogmes demeureront, et le pape tombera. Dieu verra qui succombera le premier, du pape ou de Luther[1]. »

Le pape est toujours debout, mais Luther domine encore le sentiment religieux dans la plus grande partie de l'Allemagne, cela n'est que trop certain. Et peut-être estimez-vous, Messieurs, que j'ai exagéré ! Si vraiment la religion nouvelle des Allemands est fondée à l'origine sur une série de contresens, comment les Allemands ne s'en sont-ils pas aperçus ? et dans ce cas comment peuvent-ils encore glorifier Luther avec tant d'emphase ? C'est le problème que nous avons posé dès le début et que nous ne pouvons éviter d'aborder, si impénétrable qu'il paraisse.

Et d'abord Luther est un autre homme qu'un exégète correct et consciencieux. Et c'est précisément la puissance de sa personnalité, la véhémence de ses impulsions, la force étrange de son imagination qui l'ont empêché de suivre ces voies communes où l'on a plus de chances de garder le contact avec le sens des textes. Aujourd'hui les critiques allemands tout à fait indépendants de la

1. Den.-Paq., t. III, p. 486.

sujétion luthérienne reconnaissent volontiers que Luther n'a pas compris saint Paul. Inférieur et de beaucoup à Érasme et même à Lefèvre d'Étaples comme humaniste, incapable de saisir finement les modalités de la langue et de la pensée, absolument étranger à la conception même de la critique historique, Luther n'a contribué à l'exégèse que par des étrangetés qu'il faudrait confesser. Mais il en coûte aux Allemands de regarder de près leur grand homme ; ils ne sont pas si respectueux quand il s'agit de Jésus-Christ ! Nous revenons donc toujours à ce même point. Comment le génie de Luther était-il tellement en harmonie avec celui de sa race qu'il en semble aujourd'hui encore le type accompli dans l'ordre religieux ?

A cette question on a fait une réponse que j'ai longtemps tenue pour satisfaisante, qui explique une grande partie des faits, mais qui ne résout pas complètement la difficulté.

M. Heinrich, que j'ai déjà cité, a rappelé le mot de Tacite :

« Les peuplades des Germains n'habitent pas de villes, on le sait assez ; ils ne peuvent même se souffrir comme voisins. Ils installent leurs cultures, vivant séparés et isolés, selon que leur a plu une source, un champ, un bois [1]. »

De même dans le luthéranisme. Son article essentiel impose à chacun de croire que ses péchés sont effacés par le sacrifice du Calvaire. « La foi

1. *De moribus Germanorum*, XVI : *Nullas Germanorum populis urbes habitari, satis notum est ; ne pati quidem inter se iunctas sedes. Colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit.*

est réduite à une sorte de point mathématique qui laisse toute l'immensité de l'espace livrée aux libres conjectures des interprétations personnelles. Tout le reste des dogmes et des observances devient une simple question de rapports entre l'âme et Dieu. C'est comme un contrat individuel où chacun ne stipule que pour soi. L'antique indépendance du Germain au sein de ses forêts va donc reparaître dans la vie religieuse[1]. »

C'est très exact, mais il y a autre chose. Une fois l'explosion d'indépendance réprimée, et durement réprimée par les princes, le luthéranisme se figea dans une orthodoxie nouvelle, aussi jalouse de ses limites que l'ancienne, les diverses confessions qui en dépendaient s'isolant et se groupant en communautés selon le pays où l'on vivait. Chaque région avait sa religion et dictait la religion selon des règles assez strictes ; le gouvernement la protégeait parce qu'elle ressortissait à l'administration. On avait donc ce spectacle étrange pour nous d'une obéissance fort exacte au prince, même dans l'ordre religieux, pratiquée par des communautés très glorieuses de s'être émancipées de Rome. Au temps de Mme de Staël le contraste paraissait piquant, et elle l'expliquait avec sa bienveillance accoutumée : « Les hommes éclairés de l'Allemagne se disputent avec vivacité le domaine des spéculations, et ne souffrent dans ce genre aucune entrave ; mais ils abandonnent assez volontiers aux puissants de la terre tout le réel de la vie[2]. »

La voilà bien, cette Allemagne rêveuse, que nous

1. *Histoire de la littér. allemande*, t. I, p. 429.
2. *De l'Allemagne*, I, ch. II.

croyions idéaliste comme nous, semblable au poète de Schiller qui se présente devant le trône de Jupiter lorsque tous les biens de la terre sont déjà distribués. Pourvu qu'elle songe et qu'elle pense, que lui importe le réel de la vie? A ce compte elle aurait bien changé, car nous avons de bonnes raisons pour en connaître une autre. Or il semble bien plutôt qu'elle a toujours manifesté des tendances constantes. Il est bien entendu que nous ne parlons pas de la race dans le sens d'une descendance sélectionnée, mais d'un groupe de peuples qui suivent certaines directions de culture. Que celle des Allemands les distingue des autres hommes, ils l'ont assez dit, et ils en sont très satisfaits.

Il faudrait donc pouvoir expliquer deux tendances contradictoires, qu'ils ont toujours montrées et qu'ils montrent encore : indépendance de l'autorité spirituelle, obéissance ponctuelle aux souverains des États, et dire comment ils sont penseurs si libres et fonctionnaires si parfaits. La raison est peut-être une sorte d'indifférence, et il n'est pas injuste d'ajouter d'incapacité, à l'égard des principes abstraits, et un sentiment très vif des avantages pratiques de la discipline.

En effet, comme Ozanam l'a montré, les anciens Germains possédaient en germe les mêmes institutions que les Romains ou les Grecs. Chez les uns comme chez les autres, la religion et le droit s'opposaient à l'anarchie. Mais tandis que les Grecs et les Romains mirent de l'ordre dans leurs religions et firent prévaloir le droit sur la force ; en Germanie, dit Ozanam, « la règle plie sous

l'effort des imaginations et des volontés indociles, on voit prévaloir cet esprit de désordre, c'est-à-dire de barbarie en matière de religion, dont l'Allemagne ne sut jamais entièrement se délivrer[1] », et, dans le domaine du droit, l'autorité plia de toutes parts sous l'effort de la liberté. Quand le Romain disait : Que les armes cèdent à la toge ! il n'abaissait pas les faisceaux du chef militaire devant le beau parleur du forum, comme on l'entend trop souvent de nos jours ; il opposait un droit régulier, prononcé d'après des formules appliquées par des juges, à la violence qui se fait justice les armes à la main. C'est toute la différence entre la civilisation et la barbarie. L'antagonisme entre l'autorité et la liberté s'est retrouvé partout. Dans les sociétés gréco-romaines, l'autorité est demeurée maîtresse ; chez les Germains elle a fléchi.

Si elle a paru victorieuse un moment, c'est par l'influence du christianisme, et le Germain non romanisé a résisté autant qu'il a pu à cette influence. Cependant il a su pratiquer l'obéissance, et une obéissance très ponctuelle, que d'aucuns déclarent même excessive. Mais dans quelles conditions ? « L'Allemand, écrivait M. de Bülow, de par son tempérament, se sent plus à son aise, lié aux petites associations, que rangé dans la vaste union nationale[2]. » Pourtant, dirions-nous, il se sentait assez à son aise quand il se groupait autour de son empereur pour conquérir le monde, soit qu'il descendît en Italie avec les Othon, pensant

1. *Les Germains*, I, p. 110.
2. *Revue des Deux-Mondes*, 1er févr. 1915 p. 604 : *L'éternelle Allemagne, d'après le livre du Prince de Bülow*, par M. Victor Bérard.

prendre le chemin de Byzance pour réunir les deux couronnes, soit qu'il poursuivît sous les Hohenstaufen son rêve d'empire universel, soit que de nos jours...

Le point décisif n'est donc pas l'ampleur de l'association, grande ou petite, société pour exploiter la planète ou modeste *Verein* pour cultiver des choux. Le point par où l'Allemand se distingue des autres peuples, c'est qu'il a moins la conception abstraite de l'État que la notion très concrète du but à poursuivre et des avantages à recueillir. Et, en effet, le plus souvent, ces utilités visibles et tangibles se retrouvent plus aisément dans les petits groupements que dans les grands États. Voilà pourquoi l'Allemand, toujours prêt à suivre son chef de guerre dans les expéditions fructueuses, fut d'ordinaire très soucieux de ne pas le laisser empiéter sur les libertés des villes ou des petits états où il trouvait ses commodités. D'ailleurs bien résolu à ne point diffamer des ennemis de parti pris, je constate avec notre Ozanam qu'il y a là un principe salutaire de résistance à cet envahissement de l'État qui peut devenir une tyrannie pour les âmes. Mais l'indépendance des Allemands s'est-elle manifestée, ainsi que celle des premiers chrétiens, comme une protestation de la conscience contre une oppression? Je ne le vois pas dans leur histoire, puisqu'ils ont abandonné aux princes l'administration des églises. Dans cette lutte entre la liberté et l'autorité, je les féliciterais volontiers, si, comme les Anglais, et les Américains, ils avaient tenu en échec le concept envahissant de l'omnipotence de l'État par une claire vue des droits de la liberté

individuelle. Mais il semble que c'est le concept même de l'État qui leur a manqué, de cette *res publica*, que les Romains concevaient, d'après Fustel de Coulanges, comme « un être constant et éternel... une sorte de monarque insaisissable, invisible, omnipotent toutefois et absolu [1] ».

Comme l'État, la loi avait, même dans la libre Athènes, un caractère absolu : « Il faut faire, » disait Socrate avant de boire la ciguë, « ce que commandent la ville et la patrie, à la guerre, au tribunal et partout [2] ! » Transportez cette idée de la loi dans l'ordre ecclésiastique, et voyez quel déchaînement d'invectives elle provoquera dans la bouche de Luther ! Encore s'il s'agissait d'un pouvoir national ! Mais le pouvoir du pape a succédé à celui de Rome. Rompre avec lui, c'est revenir à la liberté des nobles fils de la Germanie, sauf à les qualifier très brutalement quand on sera en famille.

Ainsi nous croyons comprendre comment les Allemands ont secoué le joug d'une grande autorité spirituelle qu'ils regardaient comme étrangère. Elle contrariait à la fois leur instinct d'indépendance et leur instinct utilitaire.

Cette répugnance à concevoir fortement ce qu'on peut appeler le dogme de l'autorité, soit dans l'ordre temporel, soit surtout dans l'ordre spirituel, nous indique aussi pourquoi la doctrine de Luther en elle-même répondait si bien au tempérament national dans son indifférence pour les idées abstraites.

L'Allemagne est particulièrement contente de

1. *Histoire des Institutions*, t. I, p. 147.
2. *Criton*, XII, Prosopopée des Lois.

ses philosophes; Kant et Hégel ne lui paraissent pas inférieurs à Gœthe, et Nietzsche soulevait encore l'enthousiasme quand il avait déjà sombré dans la folie. Elle prétend avoir le sens de l'absolu, de la profondeur, qu'elle oppose au morcelage superficiel des concepts à la façon de Socrate, de Platon, d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. Je crains que ce ne soit qu'une avantageuse dissimulation de ce qui lui manque le plus, l'esprit de finesse. Voir les choses dans l'absolu pourrait bien signifier simplement voir les choses en gros, manquer de la pénétration requise pour faire les distinctions nécessaires. Je m'en rapporte pour en juger au plus grand génie de sa littérature, le seul peut-être qui ait vraiment enrichi le patrimoine de l'humanité, par l'accord de la précision grecque avec la flexibilité nuancée de la poésie allemande, Gœthe. Lorsqu'il a transposé hardiment le mot de saint Jean : « Au commencement était le Verbe », en celui-ci : « Au commencement était l'action », il n'a pas changé l'ordre éternel de la Vérité, mais il a laissé entrevoir clairement l'aspiration la plus profonde de son peuple, race et culture, qui est l'action. Le moyen âge disait que Dieu a donné l'université aux Français comme aux plus intelligents, l'empire aux Allemands comme aux plus batailleurs, et je ne vois pas que les temps modernes aient à réformer ce verdict, quoi qu'il en soit du merveilleux essor des universités allemandes, car, selon un autre mot de Gœthe : « l'Allemand est capable dans le détail et piteux dans l'ensemble[1]. »

1. Cité par M. de Bülow, *Revue des Deux-Mondes*, 1er fév. 1915, p. 613.

C'est une autre manière de dire qu'il ne s'élève pas aisément à ces raisons universelles qui sont contenues dans le Verbe. Et d'ailleurs il n'y attache pas beaucoup d'importance. Un autre Allemand, très grand encore, Lessing, nous dira qu'il se passionne davantage pour la recherche que pour la possession de la vérité. Et si nous suivions la courbe de leur philosophie, nous verrions leur moi, le moi individuel, le moi de l'état prussien, le moi du génie allemand se faire le centre de la vérité des choses et la norme de la justice. Sans attribuer à toute l'Allemagne, surtout à celle d'autrefois, des prétentions aussi extravagantes, on doit reconnaître à tout le moins le caractère très personnel, disons le subjectivisme qui est pour elle la mesure des choses. Il en résulte de l'indifférence ou de l'impatience à l'égard du dogme objectif. Kant était bien allemand quand il renonçait à atteindre Dieu par la raison pure, et lui rendait quelque existence par la raison morale.

Or ce que Kant a fait pour Dieu, Luther l'avait fait pour le christianisme. Il ne l'a pas dépouillé de tous ses dogmes, il en a soutenu quelques-uns de toute son énergie, mais parce que lui, Martin Luther, ne voulait pas se laisser entraîner plus loin qu'il n'avait résolu. En fait il transportait tout le christianisme dans la sphère de la morale, et même il le réduisait au seul point de la confiance individuelle de chacun en son salut. C'est, nous l'avons vu, ce que M. Harnack nomme la simplification libératrice, simplification qui n'est pas le fait du génie contemplant dans un principe toutes les conclusions qui en découlent, mais réduction à un

minimum dans l'ordre moral où l'on s'abrite pour discuter librement des croyances. Et c'est peut-être à cause de ce vague que le luthéranisme s'est montré absolument impuissant à réaliser sa pensée religieuse dans l'architecture, dans la sculpture et même dans la peinture, tandis que les Bach et Hændel lui ont donné une incomparable expression musicale.

Par cet accent moral individuel, par un sentiment religieux profond, enthousiaste et poétique, par son imagination riche et variée, par son action presque créatrice sur la langue, par une activité sans relâche, une obstination têtue, la brutalité de sa polémique, son réalisme ordurier, et aussi par la haine de Rome, l'affranchissement d'observances gênantes, comme les jeûnes et les abstinences, le pillage des biens d'Église, la liesse assez vulgaire des défroqués mariés, Luther a gagné le cœur des Allemands.

Sans parler de la chrétienté divisée, des guerres de religion déchirant sa patrie et la nôtre, de la ruine des âmes, l'humanité doit-elle le regarder comme un de ses plus puissants esprits?

Selon l'opinion du reste des hommes, il n'est pas de génie vraiment grand s'il n'a eu la claire conscience de son œuvre. Je ne veux pas dire, s'il n'a pas dominé l'avenir, qui n'est à personne, mais s'il n'a pas su ce qu'il faisait. Richelieu et Napoléon ont peut-être coopéré à la formation de l'Allemagne moderne, mais enfin ils savaient ce qu'ils faisaient, Richelieu en affirmant le pouvoir de l'État, Napoléon en organisant la Révolution. Mais Luther a-t-il compris que son interprétation personnelle de la

Bible fondait le libre examen, qu'il détruisait autant qu'il était en lui la religion qu'il aimait et qu'il prétendait rendre à sa pureté primitive? Il est le père du libre examen, comme Voltaire est le père de la démocratie qu'il détestait, parce qu'il a, en jouant comme un enfant capricieux, ébranlé l'ordre social où il se trouvait si bien. Dira-t-on que ces inconscients sont vraiment des grands hommes? La France ne le dit pas de Voltaire, grâce à Dieu. L'Allemagne peut le dire de Luther puisqu'elle n'attache pas d'importance à la claire vue des concepts. Il lui suffit que Luther ait entraîné des millions d'esprits, comme d'autres entraînent des millions d'hommes. C'est le jugement de l'allemand Dœllinger. Nous attendons un autre jugement de l'humanité. Ce qui est déjà parfaitement certain, c'est que Luther n'a pas compris les textes de saint Paul sur lesquels il fondait le sens nouveau qu'il donnait au christianisme. Mais à eux cela est bien égal. Je me demande s'ils ont assez d'estime pour la Vérité?

## TROISIÈME LEÇON

### L'ACCUSATION D'IMPOSTURE PAR LES DÉISTES.

La révolte de Luther contre l'Église déchaîna en Allemagne une explosion d'anarchie religieuse et sociale. C'était dans la logique des idées. Mais on peut dire que jamais les idées ne triomphent complètement de l'ordre établi, auquel sont attachés tant d'intérêts. C'est ainsi qu'en France, après la tourmente révolutionnaire, les bénéficiaires du bouleversement des fortunes ont réclamé un ordre nouveau, assis en grande partie sur les traditions de l'ancien régime. La raison toute simple de ce fait est peut-être que les groupements humains ne peuvent vivre en paix qu'en suivant certains principes. Au XVI[e] siècle, on entendit en Allemagne Hans Denk († 1528), l'un des premiers anabaptistes, proclamer que Jésus n'était que l'idéal de l'humanité[1], et Sébastien Franck († vers 1542), préludant à Hégel, déclarer que « notre nature est divine, que l'être absolu, être inanimé, se réalise en nous, car nous

1. VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, II, 449.

sommes l'actualité de Dieu[1] ». Ces voix isolées furent réduites au silence. En Italie, l'altération du christianisme se fit radicale avec les Socini, la négation subtile avec Giordano Bruno. C'est que sur ce sol classique la renaissance païenne avait développé plus que nulle part ailleurs ses conséquences naturalistes. En Allemagne, en dépit des alliances de Luther avec les humanistes, ligues passagères déterminées par les nécessités du succès politique, la Réforme fut plutôt une réaction d'apparence mystique de la vieille foi chrétienne contre l'émancipation de la raison. Pour tout dire, les autorités sociales ne concevaient même pas qu'on pût vivre sans religion, et la religion ne pouvait être que celle du Christ. C'est un des mérites de l'école de M. Durkheim d'avoir démontré, après une vaste enquête, ce que nous savions déjà, que toute religion est liée à une forme sociale, sans en excepter l'Église, qui est elle-même une société. A défaut de cette forme sociale qu'est l'Église, assez divine pour être un appel à toute l'humanité, et suivant en cela son instinct et son goût pour les petites unions, l'Allemagne se divisa en compartiments pour reprendre une vie religieuse qu'on croyait désormais simplifiée et qui n'était que diminuée, qu'on déclarait plus rapprochée de l'Église primitive, et qui allait se manifester comme une transition vers l'incrédulité. Pendant que les autres pays allaient jusqu'à des formes déjà plus évoluées du protestantisme, l'Allemagne s'en tint en général aux formules de son Luther. Les théologiens se

1. VIGOUROUX, *Les Livres saints...*, II, 452.

chargèrent de les défendre. Le peuple s'accommoda de ces réunions où l'on chantait des lieder religieux, où la musique favorisait la rêveuse exaltation de l'âme. Une littérature naquit, dont Paul Gerhardt est le représentant le plus complet, sincèrement chrétienne, inspirée par le souvenir de la passion du Christ, mais rétrécie à un horizon mesquin. Un saint Bernard, dans sa solitude de Clairvaux, était attentif à tous les intérêts du monde chrétien. Paul Gerhardt, dit M. Heinrich, « a en vue un petit groupe, uni par des liens assez étroits, une paroisse dont il ne voudrait former qu'une famille, et pour ainsi dire qu'une âme[1] ». Ce sont de petites églises qui ont remplacé l'Église.

Le seul lien entre elles, la seule autorité confédérative est celle de l'Écriture Sainte. En apparence la Parole de Dieu est grandie plutôt qu'ébranlée. Puisqu'elle est la règle de foi qui s'impose à chaque personne qui lit la Bible, il faut que sa lettre même soit l'œuvre de Dieu. Le luthéranisme a trouvé dans l'Église la croyance à l'inspiration des Livres Saints. Loin de l'amoindrir, il la voudrait plus exclusive de tout élément humain. L'Église professait et professe encore que la Bible a Dieu pour auteur. Quelques théoriciens ont cru rendre cette notion plus claire en comparant les écrivains sacrés à des instruments de musique mis en branle par l'Esprit-Saint, seul auteur de la mélodie et des accords. Toute comparaison cloche, et donc toute comparaison peut être prise en bonne ou en mauvaise part. Celle-là risquait de transformer un

1. *Hist. de la litt. all.*, I, p. 488.

Isaïe ou un Paul en un simple phonographe, comme nous dirions aujourd'hui. L'Église, à en juger par le grand courant de sa tradition, a toujours eu soin de laisser aux écrivains sacrés leur fonction d'écrivains véritables, excerçant leurs facultés en pleine liberté sous l'action de Dieu qui les éclaire, les dirige et les conduit. L'enseignement, qu'il soit celui d'Isaïe ou celui de saint Paul, est aussi l'enseignement de Dieu, et par conséquent l'expression de la vérité. La difficulté, toujours renaissante, de l'exégèse, consiste précisément à déterminer dans l'Écriture ce qui est enseigné.

Depuis que saint Augustin a appliqué son génie à montrer l'accord des évangélistes, l'Église a toujours admis que cet accord est établi sur les choses, plutôt que sur les mots. Souvent même, sans encourir de blâme autorisé, les commentateurs ont reconnu l'identité de faits, narrés d'une façon assez différente dans les évangiles. Ils appliquaient, plus largement qu'Augustin, les principes d'Augustin. Les premiers temps du luthéranisme, loin de marquer un progrès dans cette voie, sont plutôt témoins d'un recul. Luther, nous l'avons dit, ne voyait dans le christianisme que le rapport confiant de l'âme pécheresse avec Dieu. Il n'avait aucun souci des faits. Ses successeurs immédiats, pas davantage. On admit donc la portée absolue de tout ce qui était écrit, sans trop se préoccuper des conséquences. D'après Osiander (1498-1552), il faut toujours multiplier les faits qui figurent en divers temps, si semblables que soient les circonstances. Si plusieurs évangélistes ne placent pas

au même moment la résurrection de la fille de Jaïre, c'est donc qu'elle a été ressuscitée plusieurs fois [1]. De même en combinant par addition les reniements de saint Pierre, ce n'est pas trois fois, c'est sept fois qu'il a renié son Maître.

Mais pendant que les théologiens du luthéranisme s'exerçaient ainsi à une sorte de surenchère dogmatique dans la controverse avec les catholiques, leurs ouailles, qui n'étaient plus des ouailles, puisqu'il n'y avait plus de vrais pasteurs, indifférentes à ces subtilités, ne cherchaient dans l'Écriture que la consolation promise par Luther au nom de l'Esprit-Saint. Quand on suit la marche du libre examen par très grandes étapes, on aboutit trop tôt à l'émancipation rationnelle. Il faut placer auparavant la phase piétiste [2]. Il ne serait jamais venu à la pensée de Luther de confier l'interprétation de l'Écriture à la raison individuelle, livrée à ses propres forces. Il avait promis à ses fidèles que l'Esprit-Saint, auteur de l'Écriture, leur en communiquerait le goût et le sens. C'est à cette condition seulement que l'Écriture pouvait être un guide infaillible, puisque, sans cela, chacun l'eût entendue à sa façon. Mais en fait, et malgré tout, chacun l'entendait à sa façon. Que faisait donc l'Esprit-Saint? Il y a là un cercle vicieux si évident qu'on se demande comment on a pu soutenir sérieusement et le droit à l'interprétation individuelle et l'assistance de l'Esprit-Saint. Voici par exemple ce que disait Magny dans la préface de sa traduction du livre luthérien de Tennhard : « Le but prin-

1. SCHWEITZER, p. 13.
2. *Spener* de 1635-1705.

cipal de l'Écriture sainte est de nous porter à craindre Dieu et à garder ses commandements, car c'est là le tout de l'homme. Mais, quant au détail de vérités divines et de moyens pour parvenir au salut éternel, nul ne peut ignorer que chacun explique l'Écriture comme il l'entend; et la plupart tâchent de lui donner un sens qui s'accommode à ses préjugés... C'est pourquoi nous avons besoin d'un autre interprète, d'un juge infaillible. » — Vous croyez qu'il va conclure à l'infaillibilité de l'Église et du Pape?... Écoutez sa conclusion : « d'un juge infaillible qui est au-dessus de l'Écriture, et qui a dicté lui-même l'Écriture, savoir de l'Esprit de Dieu, qui, par sa lumière et par ses enseignements intérieurs, peut seul nous donner l'intelligence claire et certaine du véritable sens de l'Écriture et de l'institution du Christ, et nous conduire en toute vérité [1]. »

Quel galimatias! mais non, la pensée se dégage assez clairement. Chacun entend l'Écriture à sa façon quant au détail des vérités divines, c'est-à-dire en français quant au dogme, mais l'Esprit-Saint inspire à chacun, à propos de l'Écriture, la pratique des vertus morales qu'on nomme encore chrétiennes. Dès la fin du XVII[e] siècle, le luthéranisme est envahi par le piétisme, la controverse dogmatique n'intéresse plus les fidèles. Dans les

1. Dans MASSON, *La Formation religieuse de Rousseau*, p. 70. C'est le premier volume du très bel ouvrage de M. Pierre Maurice Masson, sur la religion de J.-J. Rousseau. Viennent ensuite : *La « profession de foi » de Jean-Jacques ; Rousseau et la restauration religieuse.* Paris, Hachette, 1916. L'auteur, professeur de Littérature française à l'Université de Fribourg, en Suisse, est tombé héroïquement pendant la guerre après avoir achevé de corriger ses épreuves dans les tranchées.

pays où l'Église n'est plus écoutée, chacun se fait « son petit religion à part soi ». Ce mot de l'Anglais Fielding est adopté par Madame, duchesse d'Orléans, qui était allemande[1].

Mais il ne faudrait pas lui donner le sens qu'il aurait aujourd'hui, surtout parmi nous, latins. Il signifie que les confessions de foi ne répondent plus aux croyances, qu'elles sont impuissantes à régir les esprits, mais la liberté de croire ce qu'on veut ne s'exerce que dans certaines limites, et elle n'autorise personne à sortir de son groupe religieux. C'est pour nous un étrange phénomène, mais c'est comme cela. Les cadres sont maintenus, et d'autant plus aisément qu'on sait bien qu'ils n'engagent à rien dans l'ordre de l'intelligence. Ce qui importe, c'est la morale, dont la Bible, mieux qu'aucun autre livre, renferme les leçons. Cette prédominance de la morale sur le dogme, mais d'une morale pieuse, qui se rattache très volontairement et socialement au christianisme, est l'esprit même du piétisme. C'est bien d'Allemagne qu'il a pénétré dans la Suisse romande, et atteint, plus ou moins, même la stricte orthodoxie calviniste de Genève, la Rome protestante. M. Pierre Maurice Masson a cru reconnaître dans le mysticisme de Mme Guyon une adaptation du piétisme en terre française; il aurait rejoint en Suisse le courant allemand. Pourtant le *Moyen court* de Mme Guyon avait une saveur particulière; il était encore assez imbu de catholicisme pour induire en erreur Fénelon. Mais c'est bien d'Allemagne que

1. MASSON, *ouvrage cité*, p. 68.

se sont répandues en France les tendances sentimentales, ce qu'on nommait « la théologie du cœur ». Rousseau, rebuté par l'orthodoxie calviniste, entraîné, en dépit de la prédominance du sentiment, par un reste de logique latine, a poussé le piétisme à ses conséquences, en ne retenant guère que « la sainteté de l'Évangile » parlant au cœur, une admiration sincère pour la personne et la doctrine morale de Jésus-Christ, avec une ardeur inquiète et inconstante pour la perfection, telle qu'il la comprenait.

Or pendant que le protestantisme, chassé de France comme communauté religieuse, y revenait sous une forme trop rationaliste pour ne pas soulever, avec les protestations des catholiques, celles des calvinistes très atténués de ce temps, l'influence de la France et de l'Angleterre gagnait en Allemagne des partisans à une hostilité radicale contre le christianisme.

C'est en Angleterre que le déisme est né. Les précurseurs français comptent peu, puisque l'ouvrage de Bodin[1] ne fut jamais imprimé. Personne en France ne se doutait que Descartes, avec son besoin impérieux de voir clair en tout, tendait à faire de la raison l'arbitre suprême de la croyance. Et déjà Bacon avait posé en principe que « la seule autorité était la raison s'éclairant de l'expérience[2] ». Il restait à dire ouvertement que la raison suffisait à fonder la religion, une religion naturelle, très simple, que tous les hommes pourraient et devraient embrasser. Ce fut l'œuvre d'Édouard, lord Herbert

1. *Colloquium* ἑπταπλούμερες *de abditis rerum sublimium arcanis.*
2. Liard, *Descartes.*

de Cherbury, que M. Vigouroux regarde avec raison comme le père du déisme. Il enseigna en 1626, au moment où paraissait le *Discours sur la Méthode*, qu'il existe un Dieu suprême, qu'il doit être l'objet d'un culte. Ainsi il paraissait établir une religion, c'est-à-dire un lien entre Dieu et l'homme, mais il rompait aussitôt toute attache visible entre eux et en même temps toute union entre les déistes, en restreignant ce culte à la vertu et à la piété. Et sans dire où se trouvait la règle du bien et du mal, il encourageait à pratiquer le bien et à fuir le mal, par la croyance aux espérances et aux peines de la vie future.

Avec le temps, — il a fallu beaucoup de temps, — on s'est aperçu que ce système est ce qu'on voudra, sauf une religion. Car — je le répéterai peut-être encore plus d'une fois — une religion est de sa nature une institution sociale. Ce qu'on nommait la religion naturelle n'est donc pas une religion; c'est l'état d'esprit philosophique d'individus isolés qui ne peuvent s'unir dans aucun culte. Les critiques les plus indépendants jugent aujourd'hui comme nos vieux apologistes la stérilité absolue de cette forme du sentiment religieux, ou plutôt de cette conclusion rationnelle assez dépourvue de sentiment, sinon comme survivance du christianisme. La méthode comparative permet de classer ce système et de remonter à ses origines. C'est une manifestation de l'individualisme outré issu de la Renaissance platonicienne. Le génie de Platon — après celui de Socrate — a reconnu la suprême valeur de l'intelligence. Mais ils n'ont pas tenu assez compte de ce qu'est l'intelligence humaine,

unie au corps dans l'unité d'une seule nature, et grandissant au sein d'une société. La monade humaine, ou plus simplement l'individu, a incontestablement ses destinées personnelles. C'est la gloire du Platonisme de l'avoir soutenu, et en quels termes admirables! Mais l'individu humain naît dans un groupe social et en dépend. Les déistes modernes n'en tenaient pas compte et le plaçaient résolument en face de Dieu, lui supposant assez de force pour le connaître et pour le servir. Or, sans s'en apercevoir, ils attribuaient à la raison ce que leur raison à eux avait reçu en fait de leur éducation chrétienne. Ils avaient appris de la foi à croire en un Dieu personnel, à l'âme immortelle, à la justice s'exerçant après cette vie. Et certes la raison peut démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; elle peut conclure de ces deux notions celle d'une rétribution après la mort. Mais elle peut aussi se tromper et ces convictions n'ont guère d'influence que si elles sont transmises dans une société et garanties par l'autorité divine. Le déisme, en excluant la révélation de Dieu, prétendait garder comme une conquête de la raison l'essentiel de l'ancienne foi, et ne formant pas, ne pouvant former une église, puisqu'il rejetait le culte, il s'interdisait la transmission de vérités que la raison n'atteint ni sans un long exercice, ni sans mélange d'erreur. Il ne peut même pas sans contradiction être une religion de la famille, puisque l'autonomie à laquelle l'enfant a droit interdit de lui imposer une croyance, même par la tendresse de l'âme maternelle.

La fortune du déisme en France fut l'œuvre de

Voltaire. Cette religion très simplifiée, qui paraissait très précise, maintenait pour la canaille les menaces du jugement, et n'obligeait pas au contact avec la canaille. Voltaire fit donc du déisme son affaire. Pourquoi fut-il plus acharné contre le déisme sentimental de Rousseau que contre le matérialisme de d'Holbach ou d'Helvétius ?

C'est que son rationalisme intransigeant poursuivait de sa haine l'apparence même de la révélation. Doué d'un esprit superficiel et d'un cœur sec, il préférait à l'émotion de l'évangile le mécanisme du grand horloger. C'était simple, c'était clair, c'était absolument dépourvu de sentiment religieux ; cela répondait en France à ce goût inné pour les idées nettes que Descartes avait rendu plus exigeant, et cela n'allait pas contre la science dont les prétentions envahissaient tout. Alors on pouvait croire que l'irritation allait croissant parce que la polémique se heurtait en France à l'institution catholique, officiellement appuyée par le pouvoir; mais nous avons vu les mêmes violences sectaires appuyées par le pouvoir. Aussi bien, une protection de commande n'empêchait pas de répandre dans le public les attaques les plus violentes contre Jésus-Christ et contre l'Évangile. Cette guerre atroce se poursuivait depuis longtemps dans les entretiens des philosophes, et Rousseau, écœuré de tant de platitude et d'inintelligence du cœur, lui opposa la Profession de foi du Vicaire Savoyard, quand elle éclata avec fureur vers l'an 1760.

Il me répugne vraiment trop de vous lire les blasphèmes proférés par Voltaire contre N.-S. Jésus-Christ. Il n'a guère mieux parlé des Welches, c'est-

à-dire des Français. Mais puisqu'il s'agit du sens du christianisme, voici l'explication de Desmarsais, un comparse, dans l'*Analyse de la religion chrétienne* qui parut en 1765 : « Ce superbe édifice n'est que l'ouvrage de quelques hommes fourbes et ignorants, qui, de même que les fondateurs de toutes les religions de la terre, ont abusé de la crédulité du peuple, pour le plonger dans la plus honteuse superstition[1]. »

Boulanger, dans ses *Recherches sur l'origine du despotisme oriental,* dès 1761, s'en prend aux erreurs humaines, aux impostures sacerdotales, aux sottises populaires[2]. Et Voltaire lui-même, comme le dit si bien M. Masson, « se croyait assez équitable, s'il reconnaissait, chez « tous les grands enthousiastes » religieux, de la « bonne foi » peut-être dans leurs premières « rêveries », mais une bonne foi qui aboutit enfin aux « fourberies nécessaires[3] ».

Ces paroles suffisent pour indiquer le ton de la polémique contre les Livres Saints qu'il jugeait — lui, Voltaire ! — des livres sans pudeur.

*
* *

N'est-il pas étrange que ces insultes, les plus violentes, et aussi les plus mal fondées en raison, soient venues du déisme, pauvre débris de la foi chrétienne, et de penseurs qui se croyaient les organes de la Raison ? Mais nous n'avons pas à suivre dans le détail une série de mauvaises chica-

1. Dans Masson, III, p. 15.
2. Masson, III, p. 25.
3. Masson, III, p. 22.

nes et de sales plaisanteries vraiment déshonorantes pour notre littérature. C'est en Allemagne que nous devons étudier la manière dont le déisme rationaliste a mené les hostilités. Venu de France, il a arraché à son mysticisme rêveur l'âme légère de Wieland. Mais s'il est devenu redoutable, c'est qu'il s'est muni en Allemagne de ce qui lui manquait chez nous, l'étude approfondie du Nouveau Testament, conduite par un orientaliste, Reimarus[1]. Et si cette machine très compliquée risquait de ne pas produire son effet, elle fut dirigée par un esprit très actif, dont l'influence fut considérable, par le plus grand nom de l'Allemagne au début de la période classique, par Lessing[2].

Les comparaisons risquent d'égarer. Toutefois je ne vois pas de meilleur moyen de faire connaître Lessing à des lecteurs français que de le comparer — je ne dis pas de l'identifier — à Voltaire. Le Voltaire allemand, dans l'opinion générale, c'est Henri Heine, mais où trouve-t-on dans Voltaire l'attendrissement et le rêve qui se mêlent au scepticisme du juif allemand? Dans Lessing et dans Voltaire c'est la même sécheresse de cœur, la même absence de vraie poésie. Tous deux ont introduit dans le drame la discussion philosophique. Il est vrai que Lessing n'a pas la touche légère! Quand on songe qu'il a refait en petits apologues bien alignés les Fables de La Fontaine!

1. Hermann Samuel Reimarus, né le 22 déc. 1694 à Hambourg où il fut professeur de langues orientales, mort en 1768.

2. Gotthold Ephraïm Lessing, né le 22 janv. 1729 à Camenz en Lusace, mort à Brunswick le 15 févr. 1781. Je le cite d'après *Lessing's sämmtliche Werke, herausgegeben* von Richard GOSCHE, Berlin, 1882, 8 vol. in-8°.

Mais il est passionné pour la liberté de penser, pour les droits de la raison, comme Voltaire, et, comme l'ami de Frédéric II, il « se passe volontiers de patriotisme[1] ». Cependant il est l'homme de la culture allemande, au point de déclarer que les Français n'ont pas de théâtre, surtout pas de tragédie, et il est profondément allemand par son peu de goût pour la certitude objective. Voltaire tenait à son déisme. Lessing tient surtout à être libre de chercher. On a souvent cité sa déclaration : « Si Dieu tenait renfermée dans sa main droite toute vérité, et dans sa main gauche la seule poursuite toujours en éveil de la Vérité, fût-ce avec la condition de me tromper toujours et éternellement, et qu'il me dît : « Choisis! » je m'inclinerais humblement vers sa gauche et je dirais : Père, donne! la pure vérité n'est vraiment que pour toi seul[3] ! »

Ce n'est point là une boutade. Un des éditeurs de Lessing — un admirateur — y voit la devise de toute sa vie. Ce pourrait être celle de son pays. Le tact français aurait omis cette addition compromettante : « Fût-ce avec la condition de me tromper toujours »,

1. Lettre à Gleim, t. VIII, p. 174 : « Je n'ai d'ailleurs de l'amour de la patrie (je suis fâché d'avoir peut-être à vous confesser ma honte) aucune idée, et il me semble tout au plus une faiblesse héroïque, dont je me passe volontiers. »

2. Ich denke nämlich dabei... dass auch die Franzosen kein Theater haben. Il est vrai qu'effrayé de son audace il ajoute : kein tragisches gewiss nicht (*Hamburgische Dramaturgie*)! Mais cette demi-restriction ne rétracte pas l'injustice envers Corneille et Racine.

3. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir : « Wähle! » ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte : « Vater, gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein! » Dans *Eine Duplik*, t. VII, p. 286 s.

car qu'est-ce que la recherche de la vérité, condamnée à ne rencontrer que l'erreur? C'est l'indifférence associée par une étrange contradiction à l'élan passionné, c'est la recherche pour la recherche, travail d'écureuil qui tourne sa roue à vide ou de Sisyphe qui roule en vain son rocher. On s'explique ainsi l'attitude de Lessing envers le christianisme. Celle de Voltaire est plus claire : c'est de l'hypocrisie toute pure. Il fait ses pâques pour se mettre en règle avec la police, qui d'ailleurs aurait fermé les yeux. Lessing, à certains jours, a soutenu l'orthodoxie protestante. Il a maintenu avec Leibnitz l'éternité des peines; il a défendu le dogme de la Trinité contre les Sociniens. Et certes en cela il n'était pas sincère, quoi qu'en disent ses panégyristes. Pourquoi donc se donner comme le défenseur du vieux dogme? Tout simplement parce que ce vieux dogme, qu'il tenait pour impuissant, lui déplaisait moins qu'un christianisme rajeuni qui pouvait devenir menaçant. Il y a dans son attitude quelque chose de l'appui bruyamment prêté par des maximalistes de gauche aux maximalistes de droite en politique ou en religion. Lessing me semble avoir dit toute sa pensée de derrière la tête dans une lettre à son frère, d'autant plus franche que l'expression n'est pas sans une certaine grossièreté.

L'ancienne orthodoxie est « une eau impure », mais la théologie moderne est « du purin ». « Nous sommes d'accord sur ce point que notre vieux système religieux est faux », mais il n'est pas du moins comme le nouveau système un raccommodage de gâcheurs et de demi-philosophes. Jusqu'à présent il y avait un mur de séparation entre la religion et

la philosophie. Chacun chez soi. Maintenant : « Sous prétexte de faire de nous des chrétiens raisonnables, on fait de nous des philosophes tout à fait déraisonnables[1]. »

Il y a là un sens assez juste. Ces compromis de fortune entre la foi et les opinions à la mode — tel le modernisme — ne sont pas moins fâcheux pour la raison que pour la foi. Mais nous voyons du moins clairement que l'adhésion de Lessing à l'orthodoxie protestante est une simple affaire d'opportunisme. Le christianisme, dont il méconnaissait les titres historiques, lui paraissait l'école nécessaire des vérités morales. « Que la légende soit vraie ou fausse, disait-il, les fruits sont bons. » Et Lessing, en cela encore bien différent de Voltaire, défendait résolument la morale, une morale imposée à tous, et non pas seulement au populaire. C'est pour cela qu'on a fait de lui le père du protestantisme libéral. A tort, selon moi, car il inclinait beaucoup plus vers le déisme, voire à la fin vers le panthéisme, regardant le christianisme plutôt comme une forme provisoire, destinée à disparaître, que comme une forme perfectible indéfiniment. Il ne niait point que la Révélation ait été dans les desseins de Dieu une sorte d'éducation du genre humain, mais désormais la raison se suffisait à elle-même, du moins chez les gens d'esprit. Et pourtant, oscillant une fois de plus, pour prêcher la loi d'amour, au lieu de faire appel à la raison pure, il évoquait le testament de saint Jean : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. »

1. Lettre du 2 fév. 1774, t. VIII, p. 479 ss.

Tel fut, ainsi que je le comprends, l'esprit inquiet, agité, soucieux de préservation morale, mais dominé par la passion de la recherche libre, qui osa proposer à l'Allemagne l'explication déiste du christianisme.

A vrai dire, il ne la prit pas à son compte, et toute cette manigance n'est point à l'honneur de sa loyauté. En 1768 était mort à Hambourg un orientaliste de renom, Hermann Samuel Reimarus, né dans la même ville en 1694. Il venait de mettre la dernière main à un énorme ouvrage, intitulé : *Apologie pour les adorateurs de Dieu suivant les lumières de la raison*[1]. Le manuscrit, fort de 4.000 pages, est encore aujourd'hui conservé dans la bibliothèque de Hambourg. On n'a jamais réussi à le publier en entier. L'auteur paraît avoir, mieux que Lessing, prévu le mal que devait faire aux consciences chrétiennes son apologie des déistes. Ce n'est pas simplement par prudence qu'il ne le donna pas au public. Il exprime dans sa préface le vœu qu'il ne soit consulté que par quelques personnes. Cependant il était animé d'une véritable haine contre le christianisme, caractéristique, nous l'avons vu en France, des adeptes les plus convaincus de la religion naturelle.

Il est probable que Lessing ne l'a jamais connu personnellement. Mais il entra en relation avec sa fille Elise, qui lui communiqua les parties les plus importantes de l'énorme traité.

Lessing, alors directeur de la bibliothèque ducale de Brunswick à Wolfenbüttel, et à ce titre affran-

1. *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.*

chi de la censure lorsqu'il publiait les manuscrits de cette collection, fit paraître en 1774 un premier morceau. Il prétendait l'avoir trouvé dans sa bibliothèque, et, pour égarer les soupçons, conjectura que le papier remontait à une trentaine d'années, suggéra même expressément qu'il pourrait bien être l'œuvre d'un certain Schmidt, mort à Wolfenbüttel en 1749[1]. Cette préface ne décèle donc qu'un médiocre souci de la vérité.

Le premier fragment, intitulé : *De la tolérance due aux déistes,* ne fit pas trop de bruit. On s'émut davantage des cinq fragments qui suivirent en 1777 : 1° *Des déclamations de la chaire contre la raison;* 2° *De l'impossibilité d'une révélation à laquelle tous les hommes puissent accorder une foi solide;* 3° *Que les livres de l'Ancien Testament n'ont pas été écrits pour révéler une religion;* 4° *Remarques sur le passage de la mer Rouge par les Hébreux;* 5° *De l'histoire de la Résurrection.* Et le scandale fut à son comble lorsque parut en 1778 le dernier fragment de l'Inconnu : *Du dessein de Jésus et de ses disciples*[2].

Ces faits sont très connus. Ils ont été exposés avec son exactitude habituelle par M. Vigouroux dans son livre : *Les Livres Saints et la critique rationaliste*[3]. Mais on n'est pas d'accord sur la valeur des élucubrations de Reimarus. D'après M. Vigou-

1. T. VII, p. 116.
2. La Bibliothèque nationale possède cinq volumes des publications de la Bibliothèque de Wolfenbüttel. Dans le quatrième figurent les cinq fragments publiés en 1777. Mais le cinquième volume est de 1781. Le fragment le plus important ne semble donc pas se trouver dans l'ancien fonds de la bibliothèque du Roi.
3. 3e éd., t. II, p. 404 ss.

roux : « On a certes inventé bien des explications fausses et impies de la vie du divin Sauveur, mais jamais on n'en a imaginé de plus odieuse ni de plus misérable que celle de Reimarus[1]. » Strauss, dont nous parlerons plus tard, regardait Reimarus comme un précurseur. Dans le livre qu'il lui a consacré en 1860, « il oppose l'attitude foncièrement allemande de Reimarus à toute la manière française qu'il trouve plus spirituelle que sérieuse ; il va jusqu'à préférer le silence allemand à la grimace française[2] ». M. Albert Schweitzer est encore plus enthousiaste : « Cet écrit n'est pas seulement un des plus grands événements dans l'histoire de l'esprit critique ; c'est en même temps un chef-d'œuvre de la littérature mondiale. » Il ajoute : « Rarement la haine fut aussi éloquente ; rarement la raillerie fut aussi grandiose ; mais rarement aussi une œuvre fut écrite dans la conscience justifiée d'une supériorité aussi absolue sur les vues du temps[3]. » Nous n'entendons pas très bien ce que peut être une raillerie (*Hohn*) grandiose (*grossartig*), et je doute que Reimarus ni aucun Allemand ait égalé l'ironie amère de Pascal ou la finesse maligne de Voltaire[4]. Mais nous avons promis d'être juste. Reimarus n'est pas plus odieux que nos déistes ; et même il s'abstient, à l'égard des Apôtres, de toute insulte dans les termes. Il ne

1. Ouvrage cité, p. 418.
2. *David-Frédéric Strauss*, par A. Lévy, p. 197, note 3.
3. Schweitzer, p. 15.
4. Heinrich, III, 370 : « Tout a des allures pesantes en Allemagne, les hommes, les choses et la langue elle-même. Cela n'exclut ni la force ni la grandeur, mais cela interdit cette moquerie légère qui n'est permise qu'à des esprits souples et mobiles comme les nôtres... pour soulever la lourde enveloppe qu'une langue compliquée a mise autour de leur esprit, les Allemands n'ont que deux puissants leviers : le mysticisme et la fantaisie. »

leur donne aucun qualificatif outrageant. C'est au lecteur à conclure, et la conclusion est soigneusement préparée, la condamnation inévitable. Il est clair que d'après lui le christianisme est le résultat d'une imposture. Mais du moins il ne s'est pas contenté d'épigrammes et de facéties saugrenues. Il a essayé de faire rentrer l'explication de cette fourberie dans les vraisemblances de l'histoire, et c'est en cela qu'il a réellement devancé son temps où l'on n'avait guère l'intelligence des temps passés. Voltaire a rejeté l'Évangile au nom de la raison ; Rousseau a été touché au cœur par sa sainte morale. Ni l'un ni l'autre ne se sont souciés de ses attaches avec l'histoire. Reimarus a compris qu'il fallait tenir compte du milieu où il a paru. Voici le système en peu de mots.

Jésus s'est donné comme le Messie, et les disciples l'ont prêché comme tel. Que pensait-on alors du Messie? L'Évangile ne le dit pas. Il faut donc chercher ailleurs quelle idée s'en faisaient les Juifs. Or il y avait parmi eux deux sortes de messianisme. Le plus grand nombre suivait l'antique tradition, et rattachait étroitement le Messie à la restauration politique d'Israël. Le Sauveur attendu devait être un nouveau David, un roi victorieux qui délivrerait son peuple du joug des Romains, et lui rendrait la prospérité avec l'indépendance.

C'est cette conception politique que Reimarus osa attribuer à Jésus. Il se crut le Messie et il essaya d'entraîner le peuple à la révolte. Sans doute il se proposait d'améliorer la vie morale des Juifs. Mais il n'apportait aucune notion religieuse nouvelle. Son idéal était la pratique de la Loi, mieux com-

prise. Il ne songeait qu'aux Juifs, dont il espérait devenir le roi. Et Reimarus ne craint pas d'accuser notre adorable Sauveur d'avoir usé de dissimulation, soit en interprétant les textes de l'Ancien Testament en sa faveur, soit en affectant de faire de faux miracles pour séduire la foule. Moins défiant du peuple que Renan [1], écho de Voltaire, l'orientaliste de Hambourg déclare : « Si un seul miracle avait été fait par Jésus publiquement, d'une façon convaincante et indéniable devant tout le peuple aux jours de solennité, les hommes sont ainsi faits que tout le monde se serait rendu à lui [2]. »

Cependant il ne peut nier que les guérisons opérées par Jésus aient été pour les contemporains de vrais miracles, si bien que les imaginations furent ébranlées. S'imaginant toucher au but, Jésus monta sur l'ânon, pour réaliser la prophétie de Zacharie. Le peuple cria Hosanna au fils de David.

1. « Que demain un thaumaturge se présente avec des garanties assez sérieuses pour être discuté ; qu'il s'annonce comme pouvant, je suppose, ressusciter un mort, que ferait-on? Une commission composée de physiologistes, de physiciens, de chimistes, de personnes exercées à la critique historique, serait nommée. Cette commission choisirait le cadavre, s'assurerait que la mort est bien réelle, désignerait la salle où devrait se faire l'expérience, réglerait tout le système de précautions nécessaire pour ne laisser prise à aucun doute ». — M. Victor Giraud (*Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1918) a rappelé que les exigences de Renan avaient déjà été formulées par Voltaire : « On souhaiterait par exemple, pour qu'un miracle fût bien constaté, qu'il fût fait en présence de l'Académie des Sciences de Paris, ou de la Société royale de Londres et de la Faculté de Médecine, assistées d'un détachement du régiment des gardes, pour contenir la foule du peuple, qui pourrait, par son indiscrétion, empêcher l'opération du miracle » (*Dictionnaire philosophique*, article *Miracles*). — Dans les deux textes il y a la même insolence, mais Voltaire est moins pédant et moins lourd.

2. SCHWEITZER,

Mais le grand conseil, se sentant menacé, prit les devants, et Jésus mourut abandonné de tous et se croyant abandonné de Dieu.

Il ne fallait pas beaucoup d'esprit pour présenter les choses de cette manière, mais ce n'était évidemment pas une explication de l'origine du christianisme, puisque tout finissait sur un gibet. Dans le système de Reimarus, la nouvelle religion ne commence qu'après la mort de Jésus, et c'est ici qu'intervient un second aspect du messianisme.

Depuis la prophétie de Daniel, les Juifs attendaient directement du ciel la délivrance et l'empire avec la personne du Messie. Être surnaturel, manifesté sur les nuées, le Fils de l'homme devait apparaître dans la gloire de Dieu. On pouvait concilier cette existence céleste et cette apparition fulgurante du Messie avec la notion d'un Messie, fils de David : pourquoi ne pas supposer qu'après une existence humaine, le Messie aurait un second avènement glorieux ?

Cette hypothèse, que Reimarus prend à tort pour une opinion du temps, aurait été pour les Apôtres un trait de lumière et de salut. D'abord complètement découragés par la passion et la mort du Maître, il leur parut trop dur de renoncer à un rêve de gloire pour reprendre leurs pénibles occupations. Les amis du Messie avaient perdu le goût du travail dans leurs courses vagabondes. Ils avaient constaté par expérience que la prédication du règne de Dieu nourrit son homme. Envoyés par leur Maître sans bourse et sans argent, ils n'avaient manqué de rien. Des femmes charitables avaient pourvu à leur entretien. On en trouverait encore. Pourquoi n'au-

raient-ils pas continué un genre de vie si facile, en risquant un tour d'adresse? Ils volèrent le cadavre de Jésus, le cachèrent, et annoncèrent à tout le monde qu'il était ressuscité et qu'il allait revenir bientôt. Prudemment, ils laissèrent passer cinquante jours avant de se déclarer, pour que le cadavre, si on le retrouvait, fût complètement méconnaissable.

S'il y avait eu alors une police — digne de ce nom —, ils n'auraient pu ni organiser la fraude, ni constituer leur communauté. Mais vraiment la police de Jérusalem dormait. Elle ne bougea même pas lorsque Ananie et Saphire, entrés chez les Apôtres, n'en sortirent que pour être enterrés, et que la communauté naissante s'empara de leurs biens[1]!

Il est assurément piquant de soutenir que le christianisme n'existerait pas, si seulement la police avait mieux fait son devoir, mais elle n'a pas mérité tout à fait ces reproches, et si elle fut d'abord un peu négligente, elle s'est comportée de façon à faire sentir aux Apôtres que tout n'est pas roses dans la prédication du règne de Dieu.

Ils persévérèrent cependant, reprend Reimarus, et trompèrent aisément les âmes simples, soit en promettant toujours le prochain avènement du règne temporel du Messie, soit en donnant à sa mort le sens d'une délivrance par rapport au péché. Leur rouerie — où l'on entrevoit clairement une contradiction — se poursuit de nos jours par l'art hypocrite des théologiens. Ceux-ci savent très bien que l'avènement de Jésus était prédit pour la première

1. Actes, v, 1-11.

génération chrétienne et que cet avènement n'a jamais eu lieu. Tout est là. Le christianisme a donc été fondé par le mensonge, et il repose encore sur un mensonge conscient.

*
* *

Par cette vue sur la prophétie des fins dernières, le système élaboré au XVIIIe siècle annonce déjà l'explication dite eschatologique que nous aborderons en son temps. C'est ce qui explique l'enthousiasme de M. Schweitzer. Pour aujourd'hui, nous n'avons à juger que le système propre à Reimarus. Et l'on peut dire qu'il a déjà été jugé, et définitivement, par toute l'exégèse allemande. C'est probablement à cause de cette détestable accusation d'imposture que le nom de déiste est si décrié dans ce pays.

Cette exégèse était très nouvelle, et cependant, par son caractère étroit, elle ressemble à celle de Luther. Mais tandis que l'hérésiarque imaginait le christianisme d'après les besoins de son âme inquiète, Reimarus sut bâtir un système d'apparence historique. Lessing, qu'on peut bien citer à cette occasion, a dit très justement : « Nous autres, Allemands, nous ne manquons vraiment pas de livres systématiques. Qu'on nous fournisse quelques explications verbales, nous saurons en tirer dans le plus bel ordre tout ce qu'il nous plaira. A cela nous nous entendons plus qu'aucune nation du monde [1]. »

1. *Laocoon*, préface.

Cette fois, l'érudit ne cédait pas à une manie inoffensive. Il ramenait tout l'Évangile à l'explication qui lui convient le moins, celle d'une imposture consciente attribuée au Sauveur et à ses disciples. Comment ce savant investigateur des textes a-t-il pu passer de longues heures à lire et à relire les paroles du Maître sans être touché de l'incomparable beauté morale de son âme? N'a-t-il pas entrevu, comme à travers un cristal, l'ingénuité des Apôtres? A-t-il eu le cœur si obstinément fermé à des accents si sincères?

S'est-il jamais trouvé un helléniste assez plat pour accuser de duplicité l'Antigone de Sophocle? Cet idéal de l'être humain qui s'expose à la mort pour remplir un devoir fut réalité dans les disciples du Christ. Ces âmes droites, ces âmes simples, étaient incapables de cette psychologie brouillée qu'offrent peut-être la complication du monde moderne et le mélange des civilisations. Et ce n'est même pas de cela qu'il s'agit. On les accuse d'avoir volé un cadavre pour vivre ensuite de la crédulité publique!

Ce grief n'a pu partir que d'une âme basse. Et un déiste aurait dû comprendre que blasphémer ces saints, c'est blasphémer Dieu. Un Strauss même a senti qu'on ne peut concilier la divine morale avec la conduite plus qu'équivoque prêtée par un Reimarus à Jésus et à ses disciples. La critique, c'est son honneur, a renoncé à cette hypothèse désespérée. Quand elle refuse de croire avec les premiers chrétiens que les disciples ont vu le Ressuscité, elle admet du moins qu'ils ont cru le voir. Leur bonne foi est au-dessus du soupçon. Que dire de leur Maître!

Que s'il fallait examiner quand même la théorie historique des deux messianismes, il serait aisé de montrer que Reimarus en a mal compris l'application. C'est très longtemps après l'Ascension de Jésus et le progrès de la foi nouvelle, qu'on rencontre chez les écrivains juifs la trace des deux avènements du Messie, le premier dans l'humilité et le second dans la gloire. Personne avant Jésus, autant du moins que nous le sachions, n'avait trouvé le secret d'unir dans les destinées d'un seul Messie la souffrance et la gloire, personne si ce n'est l'Écriture [1], dont nul n'avait pénétré le sens [2]. Les deux messianismes subsistaient donc chacun avec ses traits caractéristiques de gloire temporelle et de gloire céleste, en attendant la solution divine par les faits. L'erreur évidente de Reimarus fut de renverser les situations et d'attribuer à Jésus l'ambition de jouer un rôle politique. Si l'Évangile mérite quelque créance, c'est le peuple qui attend un Messie politique, ce sont même les disciples, d'abord ambitieux de régner avec lui, tandis que Jésus s'efforce d'élever les cœurs plus haut, vers la pure région de l'amour de Dieu, en prêchant l'abandon à la Providence, la charité envers tous, même envers des ennemis. Où ce Reimarus avait-il donc puisé tant de haine contre le christianisme, pour qu'elle l'ait aveuglé à ce point d'intervertir les rôles entre les disciples et le Sauveur en dépit de l'histoire?

Le XVIII^e siècle, plus capable de négations rationnelles hardies, disons impudentes, que d'un sens

1. En particulier Isaïe, chap. LII, 13-15 et LIII.

2. Sur le Messie souffrant, inconnu du judaïsme ancien, on peut voir *Le Messianisme...*, p. 236 ss.

historique averti, sentit tout de même que c'était trop, et se montra récalcitrant. En combinant la charge de fourberie avec une théorie historique fausse, Reimarus laissait voir le parti pris d'une attaque sacrilège. Le scandale fut énorme, mais il ne sert pas toujours à propager le mal.

La réfutation vint de deux côtés. La théologie dite scientifique, c'est-à-dire le compromis entre l'orthodoxie et une critique fort avancée, était représentée dans l'exégèse par Semler (1725-1791). Le maître de Halle, alors illustre, reprit une à une pour les réfuter les affirmations de Reimarus, comme Origène avait fait pour Celse. Il lui reprocha d'avoir méconnu le caractère spirituel de l'enseignement de Jésus, et l'Allemagne savante lui donna raison. Reimarus, qui n'avait pas eu de précurseur, n'eut pas non plus d'élèves.

Il était assez naturel qu'on s'en prît aussi à Lessing, coupable d'avoir allumé cet incendie. Gœtze, premier pasteur de Hambourg, était alors en très bons termes avec lui, et leurs amis communs voyaient la source de cette intimité dans l'excellent vin rouge du bon ecclésiastique. La publication des fragments anonymes avait tout l'aspect d'une attaque sournoise. Gœtze prit la défense de la Bible contre l'inconnu qu'on soupçonnait d'être Lessing lui-même; à tout le moins il avait pris une grave responsabilité. Le pasteur n'était pas de force, soit! Mais je ne puis tolérer qu'on compare les Anti-Gœtze aux Provinciales de Pascal. Pascal se trompait, mais il était de bonne foi. Lessing était-il même sérieux quand il affirmait — avec solennité pourtant — son désir sincère de

provoquer une réfutation de Reimarus en le publiant? Le bon apôtre ne pouvait plus, disait-il, demeurer sous le même toit avec l'inconnu[1]! Il espérait qu'on allait répondre et le débarrasser de sa perplexité! Au demeurant, l'œuvre était téméraire, trop tapageuse au goût de Lessing, et en tout cas prématurée. Le christianisme avait du bon provisoirement; il ne fallait rien précipiter. On devait lui laisser au moins le bénéfice du doute. C'est le doute que Lessing avait voulu faire naître, non l'adhésion à une négation trop crue.

Et, ce qui n'est pas pour nous déplaire entièrement, le libre penseur se donna le malin plaisir de montrer au pasteur principal de Hambourg les contradictions où se débattaient les exégètes du luthéranisme : « Monsieur le Pasteur, si vous conduisez les choses à ce point que nos pasteurs luthériens deviennent nos papes; — qu'ils puissent nous prescrire où nous devons cesser d'étudier l'Écriture; — qu'ils puissent mettre des bornes à

1. Semler a reproché à Lessing une sorte d'inconscience dans un apologue assez réussi : « Devant le lord-maire de Londres, un homme est accusé d'avoir allumé un incendie. On l'a vu sortir du sous-sol de la maison en flammes. « Je vins vers quatre heures de « l'après-midi, expliqua-t-il, dans le grenier de mon voisin, et j'y « trouvai un flambeau allumé que les domestiques avaient oublié « par négligence. Il se serait consumé durant la nuit et aurait mis « le feu à l'escalier. Afin que le feu éclate en plein jour, j'y ai jeté « un peu de paille. La flamme a jailli aussitôt par la lucarne, les pom- « piers vinrent aussitôt, et le feu qui aurait été dangereux pendant « la nuit fut aussitôt étouffé. » — « Pourquoi n'avez-vous pas simple- « ment pris le flambeau pour l'éteindre? » demanda le lord-maire. « Si j'avais éteint le flambeau, les domestiques n'auraient pas été « plus prudents. Mais après un si grand tapage, ils feront atten- « tion. » — « Étrange, très étrange, » dit le lord-maire. « Ce n'est pas « un scélérat, vraiment, mais il n'a pas sa tête à lui. » Et il le fit enfermer dans une maison de fous où il est encore » (SCHWEITZER, 15 s.).

nos recherches, à la publication de ce que nous avons trouvé; alors je suis le premier qui changerai de nouveau les petits papes contre le Pape[1]. »

Et peut-être en effet aurait-il accepté l'autorité du Pape à la façon de Voltaire, dédiant à Benoît XIV son Mahomet. Il eût été pourtant embarrassé d'envoyer à Rome son Nathan le Sage, où il affecte de tenir la balance égale entre le christianisme, le judaïsme et l'islamisme. C'est, en effet, depuis Lessing, que la littérature allemande tourna le dos à l'église luthérienne. Klopstock, pieux chantre du Messie, ne mourut qu'en 1803. Mais déjà son poème reposait dans le linceul de l'ennui; Gœthe régnait, et faisait régner le paganisme. Schiller, âme ardente et élevée, était déiste et spiritualiste; il n'était plus chrétien. En cette même année 1803 mourait Herder, mystique par tempérament, assez épris du beau pour goûter la poésie de la Bible; d'abord chrétien convaincu, le nouveau prophète de l'histoire se rangea cependant parmi les déistes, plutôt il est vrai à la manière de Rousseau qu'à celle de Voltaire. Schiller qui l'entendit prêcher quand il était premier pasteur à Weimar ne vit dans son sermon qu'une « conversation sensée, une leçon de morale qu'on aurait pu recevoir dans une mosquée tout aussi bien que dans une église chrétienne[2] ». Mais ce n'était point assez. Ce grand Herder que l'Allemagne admire comme l'un de ses historiens-penseurs, a conçu le dessein d'écrire un Génie du christianisme, et ce livre eût été l'histoire des altérations de la pensée primitive

1. VII, 745.
2. *Lettre à Kœrner*, dans Heinrich, II, 364.

de Jésus, parfait déiste, étranger à toute conception du culte extérieur. Il n'a pas réalisé ce projet d'après lequel les fêtes, les temples, les rites, les consécrations, les compositions littéraires du christianisme auraient figuré, non sans pittoresque, comme « la contamination boueuse d'une source pure[1] ». Et cependant, en 1802, Chateaubriand donnait à la France ravie *Le Génie du christianisme, ou les beautés de la religion*!

Mais Herder ne nous appartient que pour ses études évangéliques[2]. Il avait connu Reimarus à Hambourg. Toutefois son enthousiasme pour les prophètes et pour le génie religieux de l'Orient lui interdisait de traiter l'évangile comme un roman de police. Il continua à parler du Christ en termes magnifiques, sans l'adorer. Il vit dans l'évangile une épopée racontée d'après l'Ancien Testament. Par cette suggestion, par l'opposition qu'il dessina entre les trois premiers évangiles et celui de saint Jean, il semble, dit M. Schweitzer, passer la main à Strauss. Le temps n'était pas encore venu. Avant d'attaquer si radicalement la crédibilité des évangiles, l'exégèse allemande essaya d'abord de leur appliquer l'hypothèse naturaliste du rationalisme éclairé.

1. *Idée sur la philosophie de l'histoire,* l. XVII, ch. I, dans Heinrich, II, 564.

2. *Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien* (1796). *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium* (1797).

## QUATRIÈME LEÇON

### LES EXPLICATIONS NATURALISTES DU RATIONALISME ÉCLAIRÉ.

Notre entretien d'aujourd'hui aura peu d'intérêt. Entre le pétard bruyant mais relativement inoffensif préparé par Reimarus et lancé par Lessing, et l'explosion formidable déterminée par la *Vie de Jésus* de Strauss, il nous faut parcourir des temps plus tranquilles. Mais la teinte grise de cette période est bien, nous le verrons, celle du ciel de Germanie.

Ce pays a qualifié le début du XVIII^e siècle du nom pompeux de *Aufklärung,* qui veut dire civilisation, lumières, comme si alors le soleil s'était levé, dissipant les brouillards du nord, de même que la Renaissance a dissipé les ténèbres du moyen âge. Notre époque, très critique, ne partage pas cette illusion, et les Allemands ne parlent plus de l'*Aufklärung* sans une pointe de dédain. Ce n'était, en effet, autre chose que l'avènement du rationalisme, presque aussi mal noté parmi eux que le déisme. Chez nous, le déisme n'est que la conclusion pseudo-religieuse du rationalisme,

quand il daigne conclure affirmativement sur Dieu. En Allemagne, et spécialement dans le domaine de l'exégèse, il semble que le déisme soit pris en plus mauvaise part. Pour déterminer, sans tenir compte de la tradition chrétienne, le sens du christianisme, on pouvait prendre deux partis : l'expliquer comme une fourberie consciente, et ce fut le cas de Reimarus, type des déistes ; ou bien le respecter comme le gardien d'une morale pure, enseignée par un sage, et ce fut le fait du rationalisme éclairé. Si l'Allemagne a déserté depuis près de cent ans la bannière du rationalisme, si même elle n'en parle pas sans mépris, c'est peut-être parce qu'elle sent qu'il lui est venu du dehors, et qu'il est en somme contraire à son génie, du moins quand il se présente franchement. Ses idées sont courtes, superficielles, mais nettes. Or l'Allemagne a sans contredit le goût de la profondeur, au risque de ne pas voir très clair au fond de ses puits. L'initiateur du rationalisme, Christian Wolf, le philosophe, n'est qu'un disciple très médiocre de Leibnitz, un répétiteur, sans l'intelligence pénétrante de son maître, et sans l'élévation de ses sentiments religieux. Il fit beaucoup de tapage en cassant les carreaux de la théologie luthérienne, pour y faire entrer plus aisément le soleil levant de son rationalisme éclairé, tel qu'il le prenait pour emblème de ses livres. Mais le vrai soleil allemand de la philosophie qui se leva à l'Orient vers 1750 fut Emmanuel Kant. J'imagine que Gœthe a voulu se moquer de Wolf dans les deux vers pris au sérieux par M. Vigouroux :

Dieu dit : Que le soleil soit, et le monde apparut lumi-
[neux ;
Dieu dit : Que Wolf soit, et toutes les intelligences furent
[éclairées.

L'auteur de Faust, non plus que celui d'Hamlet, ne pensait pas que tout fût si clair dans les cieux, ni même sur la terre[1].

Ce qu'il y a d'allemand dans le rationalisme, c'est qu'il fut rarement logique dans ses conséquences et franc dans ses manifestations. Les écrivains dont nous allons parler ont tous cette opinion commune que le christianisme, auquel ils ne veulent pas renoncer, ne vaut que par sa conformité avec la raison. Et certes nous regardons nous aussi comme une preuve de son origine divine qu'il donne une si pleine satisfaction aux aspirations de la raison, qu'il trace d'une main si sûre les devoirs qui s'imposent à la conscience. Mais nous constatons en même temps que ses dogmes dépassent la raison. Et comme ils exigent l'adhésion de notre esprit et de notre cœur, Dieu ne nous a pas demandé cette foi sans la garantie du témoignage de Jésus-Christ, dont la mission fut accompagnée de prophéties et attestée par des miracles. Le rationalisme ne voulait ni se soumettre au dogme, ni accepter les miracles comme preuve du surnaturel, mais il n'osa pas d'abord les exclure ouvertement, et même il ne le souhaitait pas. Il était si agréable de suivre la culture et les lumières au fil de l'eau, où se reflétaient les vieilles Burgs des ancêtres ! Pour cela il ne fallait pas troubler l'eau. Au sens propre, cette figure,

1. SHAKESPEARE, *Hamlet* : « Il y a plus de choses au ciel et sur la terre, Horatio, que toute votre philosophie n'en peut concevoir. »

que j'emprunte à M. Albert Schweitzer, veut dire que si les anciens mots sont conservés, il ne faut point trop presser leur sens. Quelques-uns cependant prétendirent aller au fond des choses. La vie de Jésus fut racontée comme celle d'un ami du genre humain, le surnaturel remplacé par un mystère romanesque. Enfin, avec Paulus, le rationalisme devint un système parfaitement coordonné, exposé avec une entière sincérité. Mais cette sincérité devait faire éclater le mensonge initial de l'interprétation naturaliste appliquée à des documents, non point colorés de surnaturel, mais conçus tout entiers dans le surnaturel. Entre l'orthodoxie et le rationalisme on craint la rupture; le divorce va être prononcé. C'est alors que Schleiermacher propose une conciliation qui permettra de conserver l'accord dans une demi-obscurité. Le rationalisme descend aux profondeurs de l'âme, et s'y enveloppe du sentiment de l'infini.

Ce sont bien là quatre modes du rationalisme exégétique, constituant comme quatre épisodes dans son histoire. J'ai voulu les énumérer comme des points de repère dans une course monotone. Retenez ceci que nous allons marcher d'une confusion inconsciente vers une clarté compromettante pour nous enfoncer enfin dans une confusion voulue.

*
* *

Les premiers rationalistes, assez oubliés, ont eu leurs jours de gloire. Et c'est peut-être grâce à ces esprits très brillants, mais dénués de génie, qu'on analyse le mieux les tendances d'une époque. Im-

puissants à créer, ils prennent davantage dans l'air qu'ils respirent; ils sont naturellement des échos, et l'écho qui leur répond à son tour prouve qu'ils ont bien rendu au public ce qu'il leur avait prêté.

Pour simplifier, je ne retiens que le nom de Volkmar Reinhard[1].

Sa réputation s'appuie sur trente-quatre volumes de sermons. On parle de lui dans les histoires de la littérature allemande. D'après M. Heinrich : « Ses sermons sont encore cités comme un modèle de logique, d'ordonnance parfaite et de goût ; son *Système de la morale chrétienne* abonde en pensées exprimées dans une langue ferme et sobre, et ses *Confessions* sont une analyse fine et délicate de l'âme humaine[2]. » C'est à la fois un professeur, qui enseigna pendant quatorze ans à Wittenberg, et un homme d'Église, puisqu'il fut nommé en 1792 *Oberhofprediger,* c'est-à-dire, je pense, grand prédicateur de la Cour, à Dresde. Il avait déjà publié, en 1781, l'ouvrage qui nous intéresse : *Essai sur le plan que le fondateur de la religion chrétienne mit en action pour le bien de l'humanité.* Et ce volume de 500 pages avait encore une cinquième édition en 1830.

Je ne connais l'ouvrage que par l'analyse de M. Albert Schweitzer. Les conclusions de ce cri-

1. Né à Salzbach en 1753, mort en 1812. D'après Schweitzer, la voie a été ouverte en 1768 — l'année de la mort de Reimarus — par Jean-Jacques Hess, *Histoire des trois dernières années de Jésus*, 3 vol. formant environ 1.400 pages, 1[re] édition en 1768-1772; septième édition en 1823. Se rattachent à la même tendance Ernest Auguste Opitz, prédicateur à Zscheppelin, *Histoire et traits de caractère de Jésus*, 1812, et Jean Adolphe Jakobi, surintendant à Waltershausen, *L'histoire de Jésus pour les lecteurs sympathiques* (? *gemüthsvolle*), 1816.

2. *Hist. de la litt. allemande*, II, 294.

tique sont vraiment bien étranges. Elles sont exprimées de deux façons. Voici la première : « Avec toutes ces ratiocinations et ce rationalisme, certaines colonnes de la conception surnaturelle demeurent pour Reinhard inébranlablement solides[1]. » Et voici la seconde : « Les deux manières de voir, c'est-à-dire la surnaturelle et le naturalisme, courent parallèlement sans empiéter l'une sur l'autre[2]. »

S'il s'agissait d'un latin, je dirais : voilà qui est clair. Notre homme a compris que ces deux conceptions s'excluent ; il n'a pas voulu attaquer trop ouvertement le surnaturel ; il l'a démoli en dessous ; étant grand prédicateur de la Cour, il devait garder les convenances.

Et cette explication est bien, même pour un allemand, la plus probable. Mais M. Schweitzer, un radical, opine qu'il fut de très bonne foi. La contradiction ne l'étonne nullement. Et en effet il faut toujours réserver la possibilité d'unir dans ces cerveaux les propositions contradictoires. Vous le voyez, je ne le dis pas pour les charger. Ce serait plutôt pour les excuser. C'est simplement pour les comprendre. Je suis obligé de vous rappeler de temps en temps ce trait particulier de leur tempérament national. Voici pour aujourd'hui le témoignage de M. Pierre Duhem, cet admirable savant catholique qui vient de nous être enlevé : « Au nombre des axiomes, mettre une proposition formellement contradictoire, puis, d'un tel principe, par une suite de syllogismes très concluants, tirer tout un ensemble de corollaires, quel délicieux

1, SCHWEITZER, p. 31.
2. *Id.*, p. 34.

exercice pour un esprit géométrique qui fait fi de l'esprit de finesse et de bon sens. » Ce fut, dit M. Duhem, le cas d'un précurseur de l'astronomie moderne, Nicolas, Cardinal de Cusa. « Pour servir de base à l'édifice qu'il allait élever, le « Cardinal allemand » posait cette affirmation, dont le caractère contradictoire saute aux yeux : En tout ordre de choses, le maximum est identique au minimum. Puis, sur cette assise, la méthode déductive lui permettait de construire toute une métaphysique[1]. »

Ce qui se passe dans les sciences peut nous fournir quelque lumière pour l'exégèse, d'autant plus que dans ce domaine c'est beaucoup moins compliqué. Il suffit de parler comme les théologiens d'inspiration, de révélation et de miracles, sauf à transposer ces notions dans les limites de la raison éclairée. C'est bien ce que se propose Reinhard, même à propos de l'âme de Jésus, même à propos de sentiments bien humains, comme la ferveur et l'enthousiasme, qui ne conviendraient pas à un sage tout à fait de sang-froid : « Exaltation, dit-il, (Schwaermerei) et raison éclairée, qui peut se représenter ces choses unies dans une seule âme, s'il connaît la raison humaine[2] ? » Or c'était la raison éclairée qui dominait tout dans l'âme de Jésus. Il se proposait d'unir la morale et la religion par le lien de l'amour. La morale était d'ailleurs le véritable fond de tous ses discours, car sa religion n'était autre chose que l'exercice de la raison. Et puisque aucun homme de l'antiquité avant Jésus

1. *Quelques réflexions sur la science allemande*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1[er] févr. 1915, p. 671 et 672.
2. SCHWEITZER, p. 34.

n'a conçu un plan aussi bienfaisant pour toute la race humaine, Reinhard pouvait conclure « que le fondateur du christianisme doit être regardé comme un maître de doctrine extraordinairement divin[1] ». Qu'importe, après cela, que le grand prédicateur de la Cour de Dresde ait supposé la divinité de Jésus-Christ à la manière des confessions de foi protestantes ? La raison éclairée reconnaissait simplement en Jésus son représentant... le plus éclairé. Et qu'importe qu'il ait parlé des miracles et qu'il en ait raconté? Il a pris soin de nous prévenir : « Tout ce que nous nommons miraculeux ou surnaturel doit être entendu dans un sens relatif, et ne nous indique rien de plus qu'une exception indéniable à ce qui est possible d'après les forces naturelles, pour autant que nous les connaissons et que nous sommes informés par notre expérience de leur pouvoir. Le penseur réservé n'osera en aucune circonstance déclarer une opération tellement extraordinaire, que Dieu n'ait pu la procurer par aucune cause seconde, mais ait dû l'opérer lui-même[2]. » C'est dire assez nettement que le miracle n'est que l'inexpliqué.

D'ailleurs Reinhard, absorbé par les considérations morales, a eu le tact — et la prudence — de ne point risquer trop d'explications. Comme tous ceux qui n'admirent en Jésus que le régent des bonnes mœurs, il a diminué à l'excès son rôle messianique. Le règne de Dieu qu'il voulait fonder était une institution morale. Il n'avait que faire de la politique et ne se souciait pas d'être fils de David.

1. SCHWEITZER, p. 32.
2. *L. l.*, p. 32.

C'est ainsi que pour grandir Jésus-Christ en l'élevant au-dessus des intérêts temporels, on le défigure et on le diminue. On croit étendre son horizon : ce n'est pas seulement la Judée, c'est le monde. Mais en même temps ce n'est plus le royaume de Dieu, sur la terre comme au ciel.

C'est du moins le règne de la raison : « On ne peut tenir compte des droits de la raison humaine plus consciencieusement ni les sauvegarder avec plus de délicatesse que n'a fait Jésus. » Reinhard attribuait sans doute son propre programme au Maître, et sans dire comme certains qu'Il a foulé la raison aux pieds, il faut convenir qu'Il a plus agi pour faire naître la foi que pour l'accommoder à la raison raisonnante. Et que devenait la foi dans ce système, la foi de Paul retrouvée par Luther? Comment concilier cette morale de pot au feu avec l'esprit de sacrifice exigé par Jésus? Que subsistait-il de l'ancien dogme? Que signifiait le baptême et la Cène pratiqués dans les églises luthériennes, si le baptême et la cène de l'évangile n'étaient que de purs symboles? Nous l'avons déjà dit : Reinhard ne se soucie pas de répondre ouvertement. C'était assez de dispenser tacitement ses lecteurs de croire au surnaturel. Au fond de tout cela, il y avait une équivoque. Personne ne la lui reprochait, tant elle était générale. On ne pouvait refuser de suivre les lumières et la culture. Mais fallait-il pour cela renverser le vieil édifice chrétien, renoncer à des dogmes qu'au surplus chacun entendait à sa guise? La raison, elle aussi, était une révélation accordée par Dieu; Jésus était toujours le Maître, on communiait dans les mêmes coupes, on cherchait encore

dans la Bible les règles du bien, l'enseignement de la charité.

*
* *

Pourtant il y eut, surtout au début, des enfants terribles. Ces beaux discours sur la morale de Jésus, encadrés dans son histoire y compris la résurrection, n'expliquaient pas comment les choses s'étaient passées, surtout à ce point décisif de la résurrection. On ne croyait plus guère que Jésus ait été ressuscité, quoiqu'on affectât encore de le dire. Et pourtant les disciples ne s'étaient pas faits voleurs d'un cadavre. Ils eussent été d'ailleurs parfaitement incapables d'inventer une morale aussi pure, l'œuvre propre de Jésus. Alors qu'était-il advenu? Ce n'était pas assez de peindre le Sauveur en rationaliste idéal du XVIII^e^ siècle finissant. Il fallait interroger l'histoire comme avait fait Reimarus, et, puisque l'imposture était par trop choquante, découvrir une autre solution.

Celle qu'on imagina est si étrange, qu'elle ressortit au roman plus qu'à l'histoire, et à quelle sorte de romans!

On aurait peine à concevoir comment elle est entrée dans un cerveau féru des lumières, si l'on ne se rappelait l'extraordinaire impression produite alors sur les esprits par les hommes éclairés par excellence, je veux dire les premiers francs-maçons. Et comment ne pas pardonner à Bahrdt et à Venturini, quand le grand Gœthe est tombé dans le pan-

neau ?... Je ne trouve aucun terme aussi exact que cette expression sans élégance.

J'entends dire que *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister* sont plus admirées de confiance que lues. C'est pourtant un chef-d'œuvre, même parmi les œuvres de Gœthe. Wilhelm fait durement l'expérience de la vie, mais il devient sage à cette expérience. Il est moins émouvant, mais plus attachant que Werther, décidément trop neurasthénique. Or, après tant d'aventures comment le grand réaliste a-t-il eu l'étrange idée de le mettre encore à l'école des francs-maçons pour recevoir un enseignement aussi mystérieux que sublime ? Comment l'auteur de tant de *lieder* exquis, le poète de Mignon, a-t-il organisé pour son héroïne les funérailles d'un culte laïque, renouvelé des Grecs, sauf la foi des Grecs, c'est-à-dire non sans une pointe de ridicule ? Les invraisemblances du roman font oublier à la fin le naturel si prenant du début, relevé d'une grâce juvénile. Et je ne prétends pas que le roman maçonnique de Gœthe ait servi de modèle à la Vie de Jésus de Bahrdt, puisqu'elle est des années 1784 à 1792, tandis que la première partie du Wilhelm Meister a paru en 1796, mais il me paraît impossible de ne pas reconnaître à cette époque une tendance à grossir l'action des sociétés secrètes, ou du moins à leur attribuer dans le passé l'activité dont elles ont fait preuve avant la Révolution française.

Ce n'est rien moins qu'une explication du christianisme par l'influence d'une société secrète au temps du Christ que l'ouvrage de Charles Frédéric Bahrdt : *Exécution du plan et du but de Jésus*,

*sous forme de lettres pour les lecteurs qui cherchent la vérité*, en 11 volumes, formant 3.000 pages[1].

Les francs-maçons de ce temps étaient les Esséniens, répartis en trois groupes : baptisés, disciples, élus. Ce sont les élus qui apparaissaient sous forme d'anges. D'ailleurs, si l'on trompait le peuple, c'était pour son bien. Ne fallait-il pas le détourner des espérances messianiques politiques, dangereuses pour la nation, et l'élever à une religion de la raison, utile à toute l'humanité? Jésus fut formé par ces Esséniens. Enfant, on lui lut la mort de Socrate, et il ambitionna de gagner comme lui la couronne du martyre. Le revers de cette généreuse tentative était l'obligation où il serait de séduire le peuple par de faux miracles. Un Persan mystérieux lui révéla à Nazareth deux remèdes secrets, l'un pour les ophtalmies, l'autre pour les maladies nerveuses. Parvenu au plus haut degré de la société des Esséniens, Jésus s'offrit à mourir, s'il le fallait, pour les intérêts de l'ordre. Mais il espérait bien être sauvé, grâce à Nicodème et à Joseph d'Arimathie qui étaient du complot. En effet, tout fut organisé pour qu'il ne courût pas trop de risques. On le détacha à temps de la Croix, il sortit encore vivant du tombeau, feignit de monter au ciel, se montra à saint Paul, et continua à diriger sa communauté naissante.

Vous me demandez de quel esprit déséquilibré est sortie cette histoire? D'un cœur dépravé, en tout cas, car Bahrdt fut exclu de l'enseignement à cause de ses mœurs en 1766 ; mais la faculté d'enseigner

1. *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu.* In Briefen an Wahrheit suchende Leser, Berlin, Aug. Mylius. C'est la suite de *Briefe über die Bibel im Volkston*, Halle, J. Fr. Dost, 1782.

à Halle lui fut accordée par Zedlitz, ministre ami de Frédéric II, et il avait près de neuf cents élèves.

Le thème esquissé par Bahrdt fut traité à fond par Charles Henri Venturini, dans son *Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth*[1] en quatre volumes formant 2.700 pages, qui eut deux éditions, en 1800-1802 et en 1806. De celui-là M. Schweitzer nous dit que sa vie fut sans tache et sa piété personnelle incontestable. Pourtant le duc de Brunswick n'osa l'autoriser à enseigner. Il ne fut que pasteur du saint évangile ! Et c'est encore ce répugnant soupçon de fourberie contre la personne du divin Sauveur ; Venturini l'excuse, car il était moralement nécessaire de feindre des miracles pour amener les Juifs à une morale plus haute. Et quels miracles, accomplis à l'aide d'une « pharmacie portative » ! Aux noces de Cana, Jésus avait préalablement disposé dans une chambre quelques cruches de vin, son cadeau de noces, et si saint Jean cria au miracle comme tout le monde, c'est que peut-être il avait, lui aussi, sa petite pointe.

Pourtant le Jésus de Venturini, plus courageux que celui de Bahrdt, s'expose véritablement à la mort sur la croix ; et peu s'en fallut qu'il n'y succombât ! Mais Joseph d'Arimathie parvint à le ranimer dans le tombeau ; l'apparition d'un essénien en costume blanc suffit à mettre les gardes en fuite. Le coup avait été rude. Au bout de quarante jours, les forces du Maître étaient épuisées et il prit congé de ses disciples.

1. *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth* Paru anonyme.

Voici maintenant qui est presque aussi invraisemblable que cette histoire. S'il faut en croire M. Schweitzer, *L'histoire naturelle du grand prophète de Nazareth*, par Venturini, est, jusqu'aujourd'hui, rééditée, c'est-à-dire sans doute imitée, presque chaque année. On pille son livre sans le nommer, comme on ne le fait pour aucune vie de Jésus ! Et voilà de quoi rêver sur le sentiment religieux, aussi bien que sur la raison éclairée de nos voisins. On a vu paraître de temps en temps parmi nous quelque récit évangélique d'allure suspecte. Grâce à Dieu, même ces romans ne mettent pas en doute la divinité de Jésus. Et leur place est indiquée d'avance dans le catalogue de l'Index. Je crois bien qu'aucun catholique n'a tenté cette gageure de faire parler le Sauveur pendant d'interminables dialogues sans jamais placer sur ses lèvres une seule des paroles de l'Évangile. Paraphrase filandreuse, manque de goût, longueurs, ébahissement niais devant l'action occulte d'Esséniens inconnus de l'histoire, méconnaissance de l'esprit de Jésus, c'est sans doute assez pour caractériser cette littérature. Philostrate, dans sa Vie d'Apollonius de Thyane, distille moins d'ennui et nargue moins la crédulité du lecteur.

*
* *

Et pourtant Venturini avait un autre guide qu'une imagination débridée en composant sa Vie de Jésus. Dans sa seconde édition il s'appuyait sur les commentaires de Paulus qui venaient de paraître. En

Allemagne, l'érudition ne perd jamais tous ses droits, comme elle sait ménager ceux de la fantaisie.

Avec Paulus[1] nous pénétrons dans l'enseignement supérieur des Universités, et en même temps nous avons affaire à un système très logique, ouvertement professé avec toutes ses conséquences.

Je croirais que Paulus ne représente pas les vraies tendances allemandes. Son rationalisme est tombé dans un décri général, ses explications passent pour surannées. Ce dédain de l'Allemagne condamne peut-être sa franchise, son opposition à toute compromission, son goût décidé pour les idées claires, sa répugnance invincible pour tout ce qui ne serait pas contrôlé par la raison. Le trait le plus expressif de sa longue carrière est peut-être la guerre ouverte qu'il fit à Schelling, — un véritable allemand celui-là, — quand le philosophe panthéiste idéaliste essaya de concilier son système avec une théorie nominale de la Révélation. Ce compromis séduisit par certaines théories de l'art, même des catholiques comme Gœrres; il parut à Paulus « un attentat contre la saine raison », qu'il fallait démasquer à tout prix dans l'intérêt général. Et cependant lui-même était panthéiste, mais son panthéisme était le réalisme de Spinoza. Quand on est décidé comme le Juif hollandais à ne pas distinguer Dieu et la nature, la question du miracle ne se pose même pas. Or Paulus se fit en Allemagne l'introducteur de Spinoza dans le regain de vogue qu'il y eut au début du XIXe siècle. C'est de lui qu'il relève comme penseur, plutôt que de Kant.

1. Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, né à Leonberg, en 1761.

Nous avons déjà prononcé le nom de Kant. Il est assez retentissant pour nous autoriser à ouvrir une parenthèse. A lire certains articles venus de chez nous sur l'exégèse allemande, on dirait qu'elle a été tout entière, depuis la fin du XVIII[e] siècle, sous l'influence du philosophe de Kœnigsberg. Volontiers on le rendrait responsable de ses écarts, sans distinguer les directions. Il m'est impossible d'accepter cette insinuation, ordinairement très sommaire, et justifiée d'un mot par les tendances subjectives des critiques. Prise dans ces termes généraux, l'accusation devrait être entendue plus largement encore. L'esprit de Kant se confondrait simplement avec l'esprit germanique. Si nous serrons les faits de plus près, nous constatons que le rationalisme de Wolf et de Lessing est antérieur à Kant, et que Strauss et Baur se rattachent expressément à Hégel. Entre les anciens rationalistes et Paulus il n'y a d'autre différence que la logique et la franchise de ce dernier. Et nous n'avons pas à nous perdre en conjectures, puisque Kant a jugé à propos de donner son avis sur l'exégèse.

Il a traité la question en philosophe qui ne se soucie guère des textes.

C'est en 1793 qu'il a publié *La religion dans les limites de la raison pure*[1]. Cette religion ne pouvait être le vrai christianisme, Kant ne se le dissimulait pas. Mais de même que les exigences de la loi morale l'avaient conduit à Dieu, inaccessible à la raison pure, le besoin des simples l'obligeait

1. *Die Religion, innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*

à conserver la forme de la révélation chrétienne, infiniment précieuse pour donner à la croyance une représentation extérieure. Respecter cette révélation, c'était conserver la Bible, à la condition que son enseignement soit seulement symbolique des vérités reconnues par la raison.

Le philosophe moderne reprenait donc tout uniment par rapport au christianisme le système exégétique appliqué par les Stoïciens aux divinités de la Grèce. C'est, nous l'avons dit, le plus infidèle des truchements, un contresens commis consciemment pour accommoder des textes anciens au goût du jour. Les exégètes rationalistes, eux, se préoccupaient encore de l'histoire. Kant, en philosophe, n'attache de prix qu'à l'idée cachée dans l'enveloppe historique. Mais alors ce n'est plus l'exégèse des textes. On a crié à la falsification, Strauss aussi fort qu'un autre. Kant n'en serait pas demeuré d'accord. Précisément à cause de son dédain transcendant pour les faits, il ne prétend pas que le sens qu'il attribue aux textes ait été dans l'intention de leurs auteurs. Et que lui importe en vérité ? La raison exerce son droit en leur donnant un sens qu'elle juge le seul acceptable, utile à la vie morale et religieuse, toujours perfectible avec le progrès des temps.

Notons cependant une différence entre l'exégèse des Stoïciens et celle dont Kant trace le programme. L'ancienne religion de la Grèce continentale avait à l'origine une valeur morale assez haute. Avec le temps, tout en prenant une forme de beauté plus séduisante, elle s'était dépouillée de ses éléments vraiment religieux, et n'était plus qu'une école d'im-

moralité, naïve, mais non excusable, dans son impudeur. La raison des philosophes ne pouvait expliquer toutes les histoires des dieux sans les transformer complètement par une violence perpétuelle. Il n'en est pas ainsi, grâce à Dieu, de la Bible, si bien que Kant a pu y reconnaître, si haut qu'il remontât, les traits d'une religion qu'il attribuait à l'instinct de l'humanité.

Distincte en cela de l'exégèse des Stoïciens, celle que suppose Kant l'est à un autre égard de l'interprétation allégorique des Pères. Bien loin d'enlever à la Bible son caractère surnaturel, les Pères le renforçaient plutôt en superposant au sens littéral leurs sens spirituels, tandis que Kant ne se faisait pas illusion sur la différence de sa pensée avec celle des écrivains sacrés, si bien qu'en somme, — et ce n'était pas son métier, — il n'a pas essayé de montrer en détail comment les faits anciens étaient le symbole des pensées nouvelles.

On attend encore l'exégète qui essaierait de tenir cette gageure.

Ma parenthèse est close. Vous l'excuserez peut-être comme une image fidèle de l'intervention de Kant durant la période du naturalisme : c'est une théorie sans grande portée pratique, sauf peut-être l'influence que ce subjectivisme a pu avoir sur Schleiermacher.

Paulus ne dut pas en être affecté, puisque dès l'an 1794 il était inquiété par les consistoires de Meiningen et d'Eisenach pour son explication naturelle des miracles, ce qui ne l'empêcha pas de la développer tout au long dans son *Commentaire des évangiles synoptiques* de 1800 à 1802. Que si

dans sa *Vie de Jésus*[1], parue en 1828, il parut se rattacher à Kant, alors entré dans sa gloire, c'est seulement pour se ranger parmi les partisans d'un christianisme naturel et rationnel. Mais c'était déjà celui de Lessing.

Je ne vois rien de plus dans un passage cité par M. Vigouroux pour montrer sa dépendance de Kant : « Le but principal de Jésus et de tous les siens, est celui-ci : exhorter l'homme à redresser d'abord les penchants grossiers de sa nature et parvenir ainsi, par une réforme des volontés individuelles qui les rende semblables à Dieu, à la réalisation d'un état social digne de l'approbation du vrai Dieu, à un gouvernement divin propre à faire le bonheur du grand nombre. Tel est le germe vital, telle est l'essence du Christianisme[2]. » C'est bien le sens que donnait au christianisme le rationalisme ancien. Au lieu d'améliorer l'homme par l'influence d'une société divine, il place au point de départ la réforme individuelle qui doit réagir sur l'ensemble. Cette réforme trouvera dans les enseignements de Jésus une lumière, à la condition de les entendre dans le sens de la raison éclairée. Mais entre les évangélistes et l'homme moderne il y a cette différence que les évangiles racontent des faits surnaturels pour exciter la foi au surnaturel, tandis que Paulus ne veut plus y croire. Son programme était dès lors tout tracé : faire disparaître l'appui du surnaturel en ramenant les miracles dans le domaine de la

1. *Des Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg, 1828, deux volumes comprenant 1192 pages.

2. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, p. 170, citant *Leben Jesu*, *Vorrede*, t. I, p. xi.

nature. La tentative était hardie, et il fut le seul à la poursuivre minutieusement et logiquement.

Dans les livres où l'exégèse biblique embaume ses anciens docteurs, Paulus est sous l'étiquette : explication naturaliste des miracles. Et pourtant il n'a vu dans cette étude que la moindre partie de sa tâche. Mais on évoque son ombre d'autant plus volontiers qu'il est plus aisé de le réfuter. Il s'est exposé aux coups en procédant d'une façon systématique, et sans y mettre trop de malice, sans se jeter dans le maquis des discussions critiques. Il admet l'authenticité des quatre évangiles, dont deux émanent donc de témoins oculaires, l'ancien publicain Matthieu et le disciple Jean. Il ne met nullement en doute leur bonne foi et leur véracité. Il ajoute que, bien compris, l'évangile a une valeur historique.

Et cependant aucun miracle n'a jamais été, ni opéré, ni constaté. On voit le défaut de la cuirasse, ou plutôt il n'y a pas de cuirasse.

Quelle peut être la solution de cette situation étrange d'auteurs véridiques racontant des miracles qui n'en sont pas ? C'est que, dit Paulus, assez souvent, ils n'ont pas eu l'intention de raconter des miracles ; ce sont les commentateurs qui s'y sont trompés. Laissons ce cas assez rare. — En second lieu, si les témoins eux-mêmes ont estimé les faits miraculeux, c'est parce qu'ils n'étaient pas en état de les expliquer autrement. Mais aujourd'hui nous sommes moins portés qu'eux à recourir d'emblée à l'hypothèse du surnaturel; nous sommes à même de discerner le caractère véritable des faits, nous devons leur rendre leur vraie physionomie. Il en résultera deux avantages. La vie du grand docteur

Jésus conservera tous ses titres historiques, fondés sur des faits naturels, tels que ceux de toutes les histoires, et son enseignement, dépouillé d'une gangue de surnaturel, sera pleinement assimilable aux hommes du XIXe siècle. Plus de miracles, ou plutôt un seul miracle, et « c'est Jésus lui-même, son génie (*Gemüth*) purement et sereinement saint, et cependant vraiment humain, objet d'imitation et d'émulation pour les esprits des hommes ». Les miracles ont existé cependant dans la croyance des contemporains de Jésus, et si Dieu l'a voulu ainsi, c'était pour marquer un degré nécessaire dans le progrès religieux. Le christianisme a pénétré grâce à cette confusion, dissipée par l'explication naturaliste, et il garde sa valeur de religion naturelle dont Jésus est le modèle à jamais.

Ce serait à merveille si les textes se montraient de meilleure composition. Tout échoue lorsqu'on les serre de près. Car, le miracle enlevé, il ne reste plus rien. Paulus, à force de subtilité, essaie bien de mettre un fait naturel à la place, mais si les choses s'étaient passées de si banale manière, comment les disciples s'y seraient-ils trompés ? Nous savons bien que certains faits sont grossis par l'imagination, en volant de bouche en bouche. Il ne répugne pas, en principe, que cette transformation aboutisse à leur donner un caractère miraculeux. Quand on reste dans ces termes généraux, tout paraît possible. Mais les cas concrets offrent plus de difficulté. Les disciples ont cru que Jésus marchait sur les eaux ; dites qu'il était sur la côte, les pieds enveloppés par un brouillard. — Mais qui verrait un prodige dans un fait si simple ?

Le Sauveur n'a pas multiplié les pains; il a partagé avec la foule de pauvres provisions, et les riches, accompagnés de chameaux chargés d'aliments, ont suivi ce bon exemple. — Mais d'où venaient, où allaient ces chameaux, si manifestement étrangers aux récits des témoins oculaires?

Les guérisons sont dues à des remèdes, ainsi l'aveugle-né bénéficia d'une recette dont Jésus avait le secret; la boue de Siloé était une pâte d'oculiste. Quand Jésus déclarait que certains démons ne peuvent être chassés que par la prière et le jeûne, il suggérait au père du jeune épileptique de le mettre à la diète et de fortifier son esprit par la piété. — Manifestement ce n'est pas le sens des textes!

Et que dire des résurrections? Jésus avait compris le grave inconvénient des funérailles trop hâtives. Dans un pays où l'on ensevelissait trois heures après la mort, quel danger de porter en terre des vivants! Le sage guérisseur sut empêcher des malheurs irréparables. Pour Lazare qui était enseveli depuis quatre jours, ce n'était pas plus difficile, car il avait repris la vie dans son commode tombeau, et Jésus, le voyant tout disposé à profiter de l'ouverture de la pierre, n'eut qu'à l'inviter amicalement : Lazare, sortez donc!

Naturellement le Sauveur lui-même bénéficia de cette situation. Il n'était pas mort sur la Croix. Le coup de lance ne fut qu'une saignée. Le froid de la tombe et les aromates des saintes femmes contribuèrent à le ramener à la vie. L'orage et le tremblement de terre lui rendirent le sentiment, et roulèrent la pierre...

— N'admirez-vous pas ici la conscience professionnelle de Paulus, qui utilise le tremblement de terre sans croire à la résurrection? Vraiment il serait sans objet de réfuter une exégèse qui ne mérite pas ce nom, puisqu'elle se fait une obligation de trahir le sens des textes. Et si, dans certains cas, elle ne paraît pas dénuée de vraisemblance, si elle est agrémentée d'un savoir très étendu, elle se heurte à une difficulté de fond que Paulus ne semble pas avoir soupçonnée. Que les apôtres aient été aussi — il y aurait bien le mot *poires*, — mais disons crédules, obstinément enclins à voir des miracles dans les événements les plus naturels, ce serait, dans l'histoire, une exception absolument unique. Il ne servirait de rien d'en appeler à l'Orient. Les Orientaux, tels que nous les connaissons, sont soupçonneux et défiants, et les anciens Juifs non plus n'étaient pas si portés à voir le surnaturel partout.

On n'en trouve presque pas dans Josèphe, à une époque de fébrile exaltation. Quand les Pharisiens demandaient un signe, ils entendaient le contrôler. Mais enfin, si les disciples avaient ce penchant extravagant à dénaturer les actes de Jésus, avant même de le tenir pour le Messie, et pourtant ce sont les miracles qui les ont amenés à confesser le Messie, — pourquoi le Maître ne les a-t-il pas détrompés? Pourquoi, au lieu de profiter de l'erreur commune pour se poser en prophète qui ressuscite les morts, n'a-t-il pas prêché contre l'abus des ensevelissements prématurés? C'eût été d'un honnête homme, et d'un bienfaiteur de l'humanité.

Le brave Paulus n'a sûrement pas prévu que son exégèse jetait une ombre fâcheuse sur Jésus. En poussant son rationalisme jusqu'au bout, il a cru servir la raison. Nous lui donnons acte de son intention, et nous constatons une fois de plus en Allemagne une exégèse systématiquement exclusive.

Elle était surtout trop claire. Le rationalisme ne gagnait pas à se montrer tel qu'il était. Il commençait à passer de mode. On lui reprochait de manquer de profondeur, ce qui était vrai, mais aussi on était gêné d'avoir à choisir entre le surnaturel et cette glose artificielle de l'évangile. Paulus ne mourut qu'en 1851 à l'âge de quatre-vingt-dix ans, se déclarant prêt à paraître devant Dieu, et reprochant à ses derniers contemporains de manquer de véracité et de sincérité [1]. Le grief porterait encore de nos jours si M. Schweitzer est en droit de conclure son article sur Paulus par ces mots : « Le théologien moral de nos jours tient beaucoup à se distinguer entièrement du rationalisme ; et cependant, combien pauvre est notre époque, comparée avec celle-là..., si pauvre en hommes riches d'idéal et d'énergie, si pauvre en simple vérité humaine dans la théologie [2]. »

*
* *

En effet le rationalisme, avant même d'être battu à découvert par Strauss, avait déjà repris le masque. Nous avons été tenté de voir dans Paulus quelques traces du génie latin ; c'est un cas isolé ;

1. Schweitzer, p. 51.
2. *L. l.*, 53.

et il est tout à fait symptomatique que M. Schweitzer représente Charles Auguste Hase, à la fois comme un sceptique qui doute même du rationalisme, et comme l'une des manifestations les plus éminentes de la culture allemande [1]. Ce n'est pas moi qui le lui fais dire.

Avec Hase, dont la *Vie de Jésus surtout pour les études académiques* [2] parut en 1820, un an après celle de Paulus, nous revenons au mélange dosé du surnaturel et du naturalisme. Mais désormais il est plus volontaire, et par conséquent plus coupable. C'est un expédient pour ne point effaroucher les âmes religieuses. On insinue que Jésus a peut-être survécu, mais il est peut-être ressuscité. L'histoire et la foi permettent les deux hypothèses. Les miracles du quatrième évangile sont authentiques, parce qu'ils sont racontés par Jean, témoin oculaire, et aussi sans doute parce qu'ils sont moins nombreux que ceux des synoptiques. Ces derniers, ou seront expliqués par des faits naturels, ou seront rejetés comme controuvés.

Il est fâcheux pour la culture luthérienne que Jésus n'ait pas été marié. Voici comment s'en tire la culture allemande : « Si la vraie raison du célibat de Jésus n'est pas cachée dans certaines situations de sa jeunesse, on peut conjecturer que celui dont la religion fournissait une vue idéale du mariage, inconnue à l'antiquité, n'a trouvé de son temps et dans sa jeunesse aucun cœur qui fût à la

1. *L. l.*, p. 59.
2. *Das Leben Jesu zunächst für akademische Studien*, 1829, 205 pages. Cinquième édition en 1865.

hauteur de ce lien[1]. » Clarté, beauté, concision, dit M. Schweitzer de ce style.

Si renommé qu'ait été M. Hase en Allemagne, son nom n'a guère franchi les frontières, tandis que celui de Schleiermacher[2] signifie un peu partout cette tentative de concilier le naturalisme et le surnaturel qui est connue sous le nom de *Vermittlungstheologie,* théologie de conciliation, ou, comme j'interpréterais plus volontiers, théologie de compromis, une conception allemande du protestantisme libéral. Ce n'est donc plus le rationalisme éclairé, et par conséquent je ne devrais pas en parler aujourd'hui. Mais celui-ci n'a paru dans sa nudité qu'avec Paulus, et c'est bien encore le rationalisme qui se dissimule dans les théories équivoques de Schleiermacher. Seulement, au lieu de côtoyer le surnaturel comme chez les premiers rationalistes, il l'envahit résolument pour lui dérober ses formules et apparaître comme un protestantisme régénéré, plus grave, plus sérieux, en un mot plus chrétien. Et cette nouvelle manifestation d'un sentiment religieux assurément très profond, s'est imposée, même en dehors de l'Allemagne, à ceux qui souffraient du caractère vraiment trop laïque et profane du protestantisme moderne.

Schleiermacher a peut-être même conservé plus d'autorité dans certains cercles français que dans son pays. Par M. Auguste Sabatier il a couvé le modernisme. Dans son *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le XVIII^e siècle jusqu'à nos*

1. *L. l.*, p. 62.
2. Friederich Ernst Daniel Schleiermacher, né à Breslau le 21 nov. 1768; mort à Berlin, le 12 février 1834.

*jours,* M. Lichtenberger lui a consacré presque un demi-volume sur trois. Et de quel ton il célèbre cette création d'une nouvelle théologie chrétienne! « En proclamant que Dieu est immédiatement présent dans la conscience, que nous portons le trésor de l'infini dans notre sein, que la religion est la conscience du fini comme partie de l'infini et celle du temps comme élément de l'éternité, Schleiermacher s'élève d'un bond au-dessus de l'opposition du naturel et du surnaturel dans laquelle s'épuisait la sagesse de son temps. D'un coup de main il renverse le château de cartes du rationalisme et la vieille forteresse de l'orthodoxie[1]. »

Comme s'il suffisait d'introduire dans le vocabulaire chrétien une saveur de panthéisme pour « s'élever au-dessus de l'antinomie du rationalisme et du supranaturalisme »! comme dit encore M. Lichtenberger[2].

Ce n'est pas parce que Schleiermacher a été suspect à la fois de Spinozisme et de réaction orthodoxe que nous verrons en lui un théoricien du juste milieu. Confusion n'est pas raison, et la confusion dans Schleiermacher est perpétuelle, parce qu'elle est voulue, parce qu'elle est toute sa part personnelle dans son système.

Si je ne craignais d'envahir une province où je suis étranger, je dirais que cette fois nous sommes sur la piste d'une influence de Kant, car la notion philosophique du système de Schleiermacher est empruntée au subjectivisme spécial de la raison

1. *L. l.*, II, 123.
2. *L. l.*, II, 202.

pure. Dans cette philosophie, toute action de Dieu est infinie et éternelle, mais elle ne peut être perçue par nous que sous les catégories de temps et d'espace.

Elle est aussi toujours surnaturelle comme venant de Dieu, naturelle en tant qu'observée par nous. De même Schleiermacher n'a pas hésité à affirmer que le surnaturel se manifeste à la conscience humaine, mais aussitôt qu'il devient un objet de la pensée, il rentre dans les limites de la nature. Et certes aucune de nos perceptions n'est infinie si on la considère dans notre esprit, ce qui ne l'empêche pas d'atteindre à sa manière un objet infini, et de qualifier le surnaturel comme tel. Le gros ballon de Schleiermacher serait aisément dégonflé par une petite balle. Quoi qu'il en soit, ce qui nous regarde, c'est l'application de la nouvelle dogmatique à la personne et à l'histoire de Jésus.

Assez indifférent aux confessions de foi pour prôner et favoriser l'union des Luthériens et des Calvinistes, Schleiermacher mettait l'essence du protestantisme dans la justification par la foi. C'était le point de départ incontestable de la réforme, et il supposait un sentiment profond du péché, de la lutte contre la chair, une confiance entière dans la Rédemption. Tout cela est vivant dans la conscience de celui qui proclame sa foi en Jésus-Christ. Mais qu'était-ce que Jésus-Christ? « Le type idéal de l'humanité, doué d'une puissance merveilleuse d'attraction, et réalisant dans chaque individu la vie en Dieu dont il est venu fonder le règne sur la terre [1]. » Ne croyez pas cependant que Schleier-

1. LICHTENBERGER, *op. l.*, II, 226.

macher dépouille absolument le Christ de sa nature divine. Ce serait pencher vers le rationalisme, et il prétend tenir la balance plus égale. Son plan, annoncé sans ambages et poursuivi avec rigueur, consiste à éviter deux écueils : nier la divinité du Christ ou le dépouiller de la nature humaine. Avec ce critère, il ne sera jamais embarrassé. Nous pourrions l'adopter nous aussi, si les termes en étaient sincères, et si le but n'était pas plutôt de ne rien admettre qui décidât la question en faveur du surnaturel. Autre chose est de distinguer les deux natures du Christ, autre chose d'insinuer que l'Incarnation n'est pas de l'ordre surnaturel.

Que pouvait fournir l'étude des textes avec ces dispositions? Les théories s'accommodent parfois d'un certain vague. Devant les faits il faut prendre parti; — à moins qu'on ne soit décidé à les ramener à une idée préconçue ou à les estimer indifférents. Qu'est-ce qu'un fait au regard d'une conviction qui naît dans les profondeurs de la conscience, au contact de l'infini !

Schleiermacher a abordé dès 1819 l'étude de la vie de Jésus à son cours; sa *Vie de Jésus* [1] n'a paru qu'en 1864, d'après des notes, trente ans après sa mort, mais il n'y a aucune raison de douter qu'elle représente sa pensée autant que sa pensée peut être pénétrée, car il dissimule soigneusement ce qu'il entend conserver de miracles dans l'évangile : le nom reste, la réalité disparaît. Certes, il voudrait bien éviter de recourir aux explications naturalistes ! Il insiste sur le pouvoir spirituel de Jésus,

1. *Das Leben Jesu*, herausgegeben von C.-A. Rütenik, Berlin, 1864.

qui agissait même sur les corps. Et enfin peu importe que le miracle se soit produit ou non! Cela est dit même de la résurrection du Christ. Qu'il ait survécu au supplice ou qu'il soit ressuscité, qu'il se soit séparé des disciples peu avant sa mort réelle, ou qu'il soit monté au ciel, cela n'a pas d'intérêt pour la foi. Cependant on voit très bien que Schleiermacher se ralliait à la survie de Jésus, ce qui ne l'empêchait pas de parler à bouche ouverte de la résurrection. Et voici le plus étrange. Si son Christ n'est pas Dieu, il n'est pas non plus parfaitement homme. La prière à Gethsémani ne répond pas à l'idéal du Christ. Elle est rayée de l'histoire, sous prétexte qu'elle n'est pas racontée par saint Jean.

M. Schweitzer a raison de le dire : les rationalistes étaient plus honnêtes. Mais il faut ajouter : ils étaient moins allemands. Ils étaient définitivement hors de combat. Avec Schleiermacher, l'instinct rationaliste était satisfait, étant débarrassé du miracle, et les bonnes âmes se complaisaient dans ces méditations profondément religieuses, et si résolument protestantes. Enfin les excès du rationalisme éclairé allaient être dénoncés sept ans après la Vie de Jésus de Paulus par une critique radicale, celle de David Frédéric Strauss.

Au terme de cette leçon j'éprouve une certaine confusion. Je ne voudrais pas avoir l'air de me livrer à un jeu de massacre, de m'escrimer contre des moulins à vent créés par mon imagination. Pourtant j'ai conscience de n'avoir pas travesti des adversaires pour en faire des têtes de Turcs. C'est un fait que cette ancienne exégèse, qui prétendait substituer à celle de l'Église les résultats d'une raison éclairée,

est abandonnée par tout le monde. Pour le moment nous n'avons qu'à constater cet échec. Lorsque nous rencontrerons dans les écoles critiques des points de philologie ou d'histoire qu'on peut regarder comme acquis, nous ne manquerons pas de rendre hommage à l'activité infatigable des Allemands. Nous n'avons encore discerné rien de tel. Même nous avons presque calqué nos jugements sur ceux de quelques-uns des compatriotes de ces anciens maîtres. Nous ne sommes pas plus sévères qu'eux, étonnés seulement que la contradiction ou l'inconscience leur paraisse une excuse toute naturelle.

## CINQUIÈME LEÇON

### L'INTERPRÉTATION MYTHIQUE DE STRAUSS.

Un seul nom suffira à remplir cette leçon, celui de Strauss. Encore est-ce trop peu d'une heure pour esquisser rapidement la physionomie de l'homme et de l'œuvre. Nous devrions même renoncer à le bien entendre, car M. Schweitzer le range parmi « ces esprits allemands qui doivent toujours demeurer étrangers et incompris pour la pensée française[1] ». Essayons cependant, en nous aidant le plus possible de son propre témoignage. Quoiqu'il y ait quelque inconvénient à ce morcellement, nous parlerons d'abord de l'homme et de la série de ses œuvres, pour aborder ensuite séparément sa première *Vie de Jésus*, celui de ses ouvrages dont on peut dire qu'il a fait époque en appliquant systématiquement à tout le Nouveau Testament l'interprétation mythique.

David Frédéric Strauss est né en 1808 à Ludwigsburg en Wurtemberg. Il appartenait donc à cette race de Souabe qui a donné à l'Allemagne, vers ce même temps, toute une école de poètes rêveurs,

1. *Op. l.*, p. 110, note 1.

attachés aux traditions du moyen âge. Son père était un protestant croyant, pénétré de foi en la vertu expiatoire de la Rédemption, pour lui remède opportun d'une conduite fâcheuse; sa mère ne voyait en Jésus qu'un sage, mais elle s'exerçait à l'imiter. Deux systèmes d'exégèse se disputaient cette maison, et le meilleur n'était pas le mieux représenté. David Frédéric fut d'abord entraîné vers un mysticisme ardent, ce mysticisme dévoyé que nous nommons théosophie ou occultisme. Il se rendit auprès de Justin Kœrner qui le mit en relations magnétiques avec la voyante de Prévorst. Lui-même a raconté avec quelle crédulité il avait abordé la lecture de Jacques Bœhme, le théosophe : « Je croyais aux sentences de Jacob Bœhme, et ma foi était aussi strictement surnaturelle qu'a jamais pu l'être la foi de quiconque a cru aux prophètes et aux apôtres; bien plus, sa connaissance me paraissait pénétrer à des profondeurs que la Bible elle-même n'atteignait pas et porter plus nettement la marque de la révélation immédiate que les livres sacrés[1]. » Enthousiasme juvénile assez naturel, si chacun est libre d'apprécier l'action de l'Esprit-Saint d'après son goût intime.

Et peut-être quelqu'un de vous, Messieurs, se rappelant comment Lamennais ou Renan a perdu la foi, imagine une lutte douloureuse, aboutissant enfin à une rupture ouverte. Alors vous commencez à perdre pied, à concevoir les choses à la française. D'ailleurs, ce n'est pas le rationalisme qui séduisit Strauss; ce fut, dit M. Lévy, une conception

1. *Ges. Schrift.*, I, p. 125 s., dans LÉVY, *David-Frédéric Strauss, la vie et l'œuvre*, Paris, 1910.

romantique, c'est-à-dire panthéistique, du christianisme. Il subit quelque temps l'influence de Schelling, qui lui apprit à regarder l'incarnation de Dieu comme éternelle, celle de Dieu en Jésus-Christ n'étant qu'un symbole. Schleiermacher le captiva par son idéalisme; mais, en dépit de ses prétentions de concilier la mystique et les faits, la nouvelle théologie s'éloignait de la foi, sans tenir compte de l'histoire. Strauss le comprit et se fixa enfin dans le système de Hégel. Pendant qu'il étudiait au séminaire de Blaubeuren, de 1821 à 1825, avec Vischer, Märklin, Binder, Zimmermann, tout en suivant les leçons de Baur encore incertain de ses voies, les jeunes gens se passionnèrent pour la nouvelle philosophie, dite spéculative, et la commentèrent entre eux. Lorsqu'ils eurent achevé leurs études et furent pourvus de situations pastorales dans l'église luthérienne, Strauss et Märklin ne savaient pas très bien s'ils étaient encore chrétiens; ils étaient sûrement hégéliens.

Vous vous demandiez peut-être, à notre dernière réunion, si les rationalistes avaient conscience de faire encore partie de l'église? Du moins ils admettaient l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ils tenaient pour certains les faits de l'évangile, quelle qu'en fût l'interprétation, ils avaient foi en Jésus-Christ, quelle que soit sa personne. Ils se croyaient si bien en règle avec les communautés que le père de Märklin, prélat et surintendant général à Heilbronn, libéral, déiste, disciple de Kant, souffrait de voir son fils abandonner la foi[1]. Les deux

1. Lévy, *op. l.*, 33.

amis n'étaient pas sans ressentir des scrupules, qui agitaient davantage l'âme plus sensible de Märklin. Comment exercer les fonctions de pasteur du saint évangile, comment prêcher surtout, quand on n'avoue d'autre incarnation que l'identité de Dieu et de l'homme ? Märklin écrivait : « N'est-ce pas le devoir d'un serviteur de l'Église de ne pas avoir deux consciences extérieures l'une à l'autre et contradictoires : une conscience personnelle et une conscience ecclésiastique[1] ? » Qu'un de ses auditeurs vienne lui demander des explications : Si je dis mon opinion vraie et qu'il réplique : « Monsieur, pourquoi enseignez-vous autre chose à l'église ? », « je ne pourrai pourtant pas lui demander de saisir comme nous à propos de concept et de représentation, l'identité des contradictoires : cela supposerait une éducation méthodique en philosophie[2]... »

Strauss ne songeait pas un instant à enseigner au peuple la philosophie hégélienne. Mais les prédicateurs des grandes chaires étaient-ils plus sincères quand ils commentaient l'évangile à la façon cultivée, c'est-à-dire selon les conceptions rationalistes? Non, sans doute. Alors pourquoi ne pas aller au bout de cette méthode? Voici le texte : « Quand je réfléchis à ce que les expressions ont d'inadéquat à l'idée et à sa forme propre, même dans la prédication cultivée, je ne me fais pas beaucoup de cas de descendre un bon degré plus bas. Pour moi du moins je suis tout à fait à l'aise d'un côté comme de l'autre dans cette question, et je ne puis y voir sim-

1. Lévy, *op. l.*, 35, note 1.
2. *L. l.*, 36, note 3.

plement de la légèreté[1]. » Strauss demeura toujours fidèle à cette sincérité — hégélienne.

En 1860, il écrivait encore à son ami le pasteur Rapp : « La première fonction de l'ecclésiastique est incontestablement d'enseigner à la communauté sa foi à elle[2]. » — Oui, la fonction, mais le premier devoir est de résigner la fonction, quand on ne peut plus la remplir loyalement. — Que me reproche-t-on? disait Strauss ; je rends à César ce qui est à César ; c'est-à-dire, pasteur au nom de l'État allemand, j'enseigne la doctrine du gouvernement ; et je rends à Dieu ce qui est à Dieu, c'est-à-dire je m'en tiens pour mon compte à la philosophie. Cruel sarcasme à l'adresse du luthéranisme, devenu l'une des branches de l'administration et qui cessait d'être le domaine de Dieu ! Et pourtant un allemand trouve toujours plus allemand que lui. Il y avait une manière bien simple pour les jeunes pasteurs de sortir de cette situation fausse, dit M. Hausrath dans sa Vie de Strauss, c'était d'aller à Schleiermacher, d'insister moins sur la pensée que sur le sentiment[3]. Et cette réflexion nous explique par avance le compromis des libéraux. Strauss en tiendra compte plus tard ; à ses débuts il était dans sa ferveur hégélienne. Il lui manquait d'avoir entendu le Maître ; mais il arriva à Berlin quelques jours seulement avant qu'il ne mourût du choléra, le 14 novembre 1831.

En dépit de sa belle assurance, Strauss ne se sentait pas fait pour les fonctions pastorales. De-

1. SCHWEITZER, p. 70.
2. LÉVY, p. 39, citant *Ausgew. Briefe*, p. 409.
3. LÉVY, p. 41.

venu répétiteur de théologie à Tubingue, il ne se résigna même pas à remplir cet office, où sa pensée avait cependant plus de liberté. « Si je me sonde bien moi-même, écrivait-il, voici où j'en suis par rapport à la théologie : ce qui m'intéresse me choque, et ce qui ne me choque pas, m'est indifférent[1]. » Aussi employait-il son temps à enseigner la doctrine de Hégel. La faculté de philosophie se fâcha; on le contraignit de revenir à la théologie. Alors, en un an, de 1833 à 1834, il écrivit[2] les deux volumes de 1.480 pages in-8° qui sont la *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire*[3]. La *Vie* parut en 1835.

Après ce que nous avons dit de l'invasion du rationalisme jusque dans la chaire, vous serez étonnés que cette publication n'ait pas fait moins de scandale dans l'Allemage protestante que plus tard l'œuvre de Renan dans le monde catholique. Il y eut un tel soulèvement que Strauss se vit enlever sa place de répétiteur. Lui-même chancela, et dans son édition de 1838, la troisième, retira ses négations de l'authenticité du quatrième évangile. « Il aspirait à la paix, écrivait-il plus tard, car il souffrait plus que ses ennemis ne soupçonnaient et que ses amis ne savaient[4]. » En 1841 il écrivait à Rapp : « Si l'on m'avait offert alors (probablement vers 1837) une rente viagère contre l'engagement de ne rien publier, je crois que j'aurais accepté[5]. » Il accepta encore bien plus volontiers une chaire à l'Université de Zurich en 1839, mais les orthodoxes

1. SCHWEITZER, p. 71.
2. Sauf la dissertation finale.
3. *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vol. in-8°, Tübingen.
4. SCHWEITZER.
5. LÉVY, p. 75 note 1, citant *Ausgew. Briefe*, p. 110.

et les piétistes firent retirer la nomination. L'affront n'était pas même dissimulé par l'offre d'une retraite de 1.000 francs, qu'il se résigna à recevoir.

L'opposition l'avait d'abord ébranlé; après son échec de Zurich il rompit plus complètement avec le christianisme. Comme nous le verrons, il avait affecté dans sa Vie de Jésus de conserver les termes du christianisme, pourvu qu'on les interprétât selon la philosophie de Hégel. Son second grand ouvrage, *La doctrine chrétienne de foi dans son développement historique et dans sa lutte avec la science moderne,* fut publié en 1840 et 1841[1]. Il en écrivait à Rapp : « J'y ai cerné le théisme de toutes parts et je l'ai pris d'assaut; j'ai franchement arboré le drapeau du panthéisme. La seule considération qui m'ait décidé à adoucir, çà et là, quelques expressions plus que je ne l'aurais aimé, c'est que j'ai craint de faire interdire mon livre[2]. » Il fallait bien rendre à César..... Et la part de César, c'était tout, puisque l'État prussien était la vraie divinité de Hégel. Ce bon Allemand de jugement moyen, M. Hausrath, proteste contre cette rupture avec la religion nationale : un patriote ne doit pas se désintéresser des convictions de son peuple. Toujours le compromis. A ce moment Strauss n'en veut pas : « On ne peut servir deux maîtres. Le citoyen ne servira l'État de toute son âme que le jour où il sera convaincu que le divin est au sein de la société humaine, et que la vraie vie se vit ici-bas[3]. »

1. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, Tübingen, 2 vol.

2. *Ausgew. Br.*, p. 90, dans LÉVY, p. 129, note 2.

3. LÉVY, p. 134.

Cette vraie vie de Strauss ne fut pas le bonheur. Son mariage avec la cantatrice Agnès Schebest (1842) ne lui procura qu'amertume, jusqu'au jour du divorce.

En 1848 le trouble déchaîné en Allemagne par notre révolution de février le saisit et l'entraîna dans la politique. Il fut de ceux qui voulaient l'unité de l'Allemagne sous la direction de la Prusse, à l'exclusion de l'Autriche. Les élections le remirent en contact avec le peuple. Jeune pasteur, il s'était décidé à prêcher à ses ouailles la doctrine traditionnelle à laquelle il ne croyait plus. Candidat au parlement de Francfort, il ne se fit pas scrupule de flatter les sentiments piétistes de ses commettants en affirmant son respect pour les traditions de l'Église[1].

Il ne fut pas élu député au parlement, mais il réussit à être envoyé au Landtag de Wurtemberg. Son enthousiasme pour les idées nouvelles se changea bientôt en un dégoût profond de la démocratie. En dépit de ses programmes, il vota d'ordinaire avec les hobereaux et les prélats. Il a exprimé son mépris pour la foule dans une jolie formule, qu'il n'a cependant communiquée qu'à son ami Vischer : « Un devoir à l'égard du public ou de l'humanité est pour moi un non-sens. L'esprit se comporte comme le chêne qui jette ses glands à terre, quand le sol et le temps sont favorables, sans aucun souci de la chère porcité (*Schweinheit*) qui en bas s'agite autour de lui[2]. »

1. Lévy, p. 157.
2. Lévy, p. 170, note 3, citant *Ausgew. Br.*, p. 309, lettre du 24 octobre 1852.

Pourtant il faisait officiellement le plus grand cas des chers porcs. Pendant un temps considérable, il s'occupa moins de théologie que du soin de reconquérir le cœur du peuple allemand, et même quand il étudie les théologiens anciens, c'est toujours avec la préoccupation de servir la cause du germanisme. Sa Biographie de Ulrich de Hutten (1856)[1] glorifie un héros vraiment allemand, qui a uni la réforme et l'humanisme. D'après M. Lévy, « c'est sur le caractère national de la révolution religieuse du seizième siècle qu'il insiste surtout. La Réforme est l'acte le plus décisif que le peuple allemand ait jamais accompli... L'Allemagne n'est vraiment allemande que dans les limites où le protestantisme l'a affranchie du joug de Rome... On nous contestera peut-être le nom de chrétiens ; mais nous serons de vrais protestants et des hommes sincères[2] ».

Reimarus que Strauss étudia ensuite (1860)[3] est encore pour lui un type de savant foncièrement allemand. Et quand il écrivit une seconde Vie de Jésus, presque trente après la première (1864), il intitula cette fois son œuvre : *La Vie de Jésus pour le peuple allemand*[4].

Le peuple allemand était en train de se forger une unité par le fer et le feu. Dans la guerre entre la Prusse et l'Autriche, Strauss avait de nouveau pris parti contre l'Autriche, qui avait le tort d'être catholique. Quand éclata la guerre de 1870, il venait

1. *Ulrich von Hutten*, 2 vol.
2. Lévy, p. 187.
3. *Reimarus und seine Schutzschrift fur die vernünftigen Verehrer Gottes*, Leipzig.
4. *Das Leben Jesu für das deutsche Volk.*

de publier un volume sur Voltaire[1]. Renan crut devoir le féliciter, après le début des hostilités; il écrivait, le 31 juillet 1870 : « Peu de lectures m'ont fait autant de plaisir que celle de ces pages pleines d'esprit, de finesse et de tact, où le vrai caractère de notre grand homme du dix-huitième siècle, si souvent méconnu, est admirablement rétabli. » Il ajoutait : « Vous pensez sans doute comme moi que le devoir de l'ami de la justice et de la vérité est, tout en remplissant ses devoirs à tous les degrés, de se dégager du patriotisme étroit qui rétrécit le cœur et fausse le jugement[2]. » A cette lettre privée, à ces avances qui dépassaient la mesure la plus large de la courtoisie française, Strauss répondit par une lettre publique, donnée le 18 août à la *Gazette d'Augsbourg*. C'était une satire des vices de la nature gauloise, à laquelle Renan répondit avec beaucoup trop d'indulgence. Strauss répliqua, et mit en vente la lettre de Renan avec les deux siennes, au profit d'invalides allemands! D'ailleurs il se plaignait qu'on hésitât à bombarder la grande Babylone des bords de la Seine. Il écrivait en effet à Vischer le 17 novembre 1870 : « Si Paris n'est réduit que par la famine, on pourra prétendre que les barbares n'ont pas osé tirer sur la métropole de la Civilisation[3]. » A cette fois il avait reconquis le cœur de ses compatriotes. Ce fut lui-même qui rompit de nouveau. Dans son dernier ouvrage (en 1872), *L'ancienne et la nouvelle foi*[4], il a voulu rédiger le catéchisme de ceux

1. *Voltaire*, Berlin, 1870.
2. Lévy, p. 41.
3. Lévy, p. 250, note.
4. *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig.

qui ne veulent plus ni des dogmes, ni des églises. A la question : « Sommes-nous encore chrétiens? » il répond : « Non. » A la question : « Avons-nous encore une religion? » il répond : « Oui », si on lui concède que le sentiment de dépendance, de dévouement, de liberté intérieure qui découle du panthéisme peut encore se nommer une religion[1]. Mais son panthéisme n'est plus celui de Hégel, mis en pièces par ses propres disciples; pour expliquer le monde, Strauss est devenu disciple de Darwin. Quant au devoir de l'homme, c'est d'étudier la nature pour la dompter, c'est de se subordonner aux intérêts de l'espèce.

Comme d'ailleurs il ne croit pas à la société des nations, l'Allemagne demeure l'idéal prochain de cet état d'esprit où la religion est remplacée par la science, le culte par la littérature et la musique. La nouvelle idole philosophique des Allemands, Nietzsche se moqua de lui.

Il mourut le 8 février 1874 à Ludwigsburg.

1. Ne croirait-on pas entendre Marc Aurèle un peu modernisé dans cette exhortation : « N'oublie à aucun moment que toi et tout ce que tu perçois en toi et autour de toi, ce qui t'arrive à toi et aux autres n'est pas une pièce fragmentaire et sans cohésion, un chaos sauvage d'atomes ou d'accidents, mais que tout dérive selon des lois éternelles de l'Unique source primitive de toute vie, de toute raison et de tout bien, — voilà l'essence de la religion. » Les Stoïciens, plus logiques, ne parlaient pas de combattre la nature. Mais il serait inutile d'objecter à Strauss que l'optimisme stoïcien et le pessimisme de Darwin sont contradictoires. Qu'est-ce que cela peut lui faire? (Lévy, p. 267, note 1). M. Lévy a résumé ainsi la nouvelle foi : « Le respect de l'espèce humaine, c'est ce qu'il appelle la morale; le respect de la Raison universelle, c'est ce qu'il appelle la religion » (*l. l.*, p. 267). M. Loisy, dans son livre, *La religion*, arrive à des conclusions assez semblables, mais en mettant l'accent sur l'Humanité, plus que sur l'Univers.



Peut-être, en effet, est-il difficile à un Français de comprendre cet homme; il nous est encore plus malaisé de l'admirer. Laissons à Dieu le jugement de sa vie, et essayons d'apprécier celle de ses œuvres qui nous intéresse le plus, la première *Vie de Jésus,* celle qui fut, en 1835, l'avènement de l'interprétation mythique du Nouveau Testament.

La méthode employée paraît avoir été indiquée par la situation où était l'exégèse scientifique.

L'explication surnaturelle des faits, telle qu'elle se perpétuait dans l'Église catholique, était plus ou moins ouvertement abandonnée dans les Vies de Jésus publiées par des protestants. Nous avons dit comment, pour sauver la réalité des miracles, Paulus s'était cru obligé de leur donner une explication purement naturelle, et comment les protestations sentimentales de Schleiermacher ne pouvaient pas dissimuler à des yeux clairvoyants l'abandon des vraies croyances chrétiennes. Or Strauss avait un esprit très pénétrant, et il ne croyait plus à rien. Tout son dessein consiste à mettre en présence l'explication surnaturelle et celle des rationalistes. Il s'acharne moins contre la première. Elle est censée réfutée d'avance. Mais il exerce une critique impitoyable sur les expédients proposés par Paulus. Il rétablit avec beaucoup de sûreté de main le sens vrai des textes, c'est-à-dire leur contenu surnaturel. Et alors il propose au lecteur la carte forcée du mythe. Les évangélistes ont eu certainement l'intention de narrer des miracles; vous ne voulez pas

en admettre, reconnaissez donc que l'événement échappe à notre appréciation. Vous n'avez pas le droit de déclarer historique un fait que vous venez de substituer à celui qui est affirmé par les documents. Le rejeter, ce n'est pas dépouiller l'Église de son patrimoine, ni même la priver d'un utile enseignement. Car non seulement l'explication rationaliste est une fiction sans autorité, c'est une fiction vide de toute valeur religieuse.

Prenons un exemple[1].

Lorsque les trois évangiles synoptiques racontent la Transfiguration, leur intention est de glorifier Jésus, plus grand que Moïse et Élie qui lui ont rendu hommage; Jésus, déjà investi d'un éclat surnaturel, est reconnu Fils de Dieu par une

1. *Vie de Jésus* ou examen critique de son histoire, par le Docteur David Frédéric Strauss, traduite de l'allemand sur la dernière édition par É. Littré. Troisième édition française, 2 vol. in-8°, Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1864. C'est la traduction de la troisième édition allemande, en 1838; elle diffère des deux premières. En 1840 Strauss a réimprimé la premiere édition. Le principal changement de la troisième édition concerne le quatrième évangile. Avant Strauss, les rationalistes admettaient sans hésiter que cet évangile était l'œuvre de Jean, fils de Zébédée. C. Th. Bretschneider avait soulevé des doutes en 1820 dans ses *Probabiliora de evangelii et epistolarum Ioannis Apostoli indole et origine.* Mais on ne s'y était pas arrêté; Schleiermacher avait pris sous sa protection l'évangile de l'esprit. La critique de Strauss s'était appliquée à ruiner l'autorité du quatrième evangile. La réaction fut si forte que dans sa troisième édition il fit des concessions à l'opinion régnante : « Ce n'est pas que je sois convaincu que le quatrième évangile est authentique, mais je ne suis plus autant convaincu qu'il ne l'est pas » (*op. l.*, p. 12). Dans les éditions suivantes, il a repris sa position négative, et c'est sans doute sur ce point qu'il a exercé le plus d'influence. La troisième édition allemande avait d'ailleurs l'avantage de transporter dans le texte la discussion avec les adversaires de la première Vie. La troisième édition française, augmentée d'un avant-propos de Littré, paraissait la même année que la seconde Vie de Jésus de Strauss. Cette dernière fut aussitot traduite en français par Nefftzer et Ch. Dollfus, 2 vol. in-8°, Paris, Lacroix, 1864.

voix d'en haut. Les rationalistes, eux, racontent que Jésus avait rendez-vous avec deux personnages inconnus. Paulus n'essaye pas de les désigner autrement, Kuinœl les tient pour des amis de Nicodème, Venturini pour des Esséniens. Avant de disparaître dans une claire nuée du matin, au moment où le soleil illuminait Jésus, l'un d'eux aurait crié : Celui-ci est mon Fils bien-aimé. Mais, dit très bien notre critique, les apôtres n'avaient-ils jamais vu les clartés matinales sur les montagnes de leur patrie? Celui des deux compères qui aurait parlé se serait permis une indigne mystification. Où serait le profit religieux d'une pareille lecture? Il faut chercher autre chose. Strauss va nous dire comment on doit procéder. « Empêchés par le texte d'admettre une interprétation naturelle, par des motifs rationnels de conserver un caractère historique à l'interprétation surnaturelle, qui est conforme au texte, il nous faut en venir à examiner critiquement les données évangéliques[1]. »

Que donne cet examen? Ce même savant, qui a tant attaqué le quatrième évangile, note d'abord qu'il n'aurait pas omis la Transfiguration, si elle avait eu lieu. De plus, les Apôtres, s'ils avaient vu Élie sur la montagne, n'auraient pas dit en descendant : *Pourquoi donc les scribes disent-ils qu'il faut qu'Élie vienne premièrement?* Quoique ces deux arguments soient tout à fait nuls, ils suffisent au critique pour rejeter le caractère historique du fait.

Le cas de la Transfiguration n'a rien de spécial.

1. T. II, p. 260.

Tous sont traités de la même manière. La Vie de Jésus de Strauss n'est point une histoire de Jésus. C'est plutôt, comme l'indique le sous-titre, un examen critique de son histoire. Aucune tentative pour établir l'enchaînement des faits, pour les rattacher à l'histoire générale; ils sont seulement passés en revue, chacun à son tour. L'explication rationaliste est contraire aux textes; les textes sont contraires à la raison; donc les faits ne sont pas historiques, du moins tels qu'ils sont racontés. Pour appuyer cette négation, déjà prononcée par la philosophie, Strauss fait appel à la critique comparée des évangélistes. S'ils ne sont pas d'accord sur les détails, ou s'ils ne racontent pas tous le même fait, ce sera une preuve ou un indice que le fait n'est pas historique, soit dans ses détails, soit même dans sa substance.

Mais alors, que sont ces récits? qui leur a donné naissance? Reimarus supposait une supercherie voulue, ce que les déistes nommaient une invention sacerdotale. Mais les déistes n'avaient pas compris l'évidente bonne foi des narrateurs; ils attribuaient beaucoup trop aux initiatives individuelles. Les récits sont nés dans l'imagination populaire, c'est « la fleur naturelle dont une communauté spirituelle a favorisé l'éclosion [1] ». Ce sont des mythes.

« Nous nommons *mythe évangélique,* dit Strauss, un récit qui se rapporte immédiatement ou médiatement à Jésus, et que nous pouvons considérer, non comme l'expression d'un fait, mais comme celle d'une idée de ses partisans primitifs [2]. » Si le mythe

1. Dans Lévy, *op. l.*, p. 107, note 1.
2. T. I, p. 107.

est pur, il a créé même la substance du récit. Mais quelquefois « un fait particulier et précis est le thème dont l'imagination s'empare pour l'entourer de conceptions mythiques qui ont pour point de départ l'idée du Christ ». Alors c'est un mythe historique. Par exemple, Jésus a peut-être été baptisé par Jean. Si oui, le fait est donc historique, revêtu d'un aspect mythique par la tradition, dans le but de donner à Jésus, entrant dans sa carrière messianique, la consécration de l'Esprit-Saint et l'investiture du Précurseur.

Quelle est donc la source de ces mythes? quel élément a mis en branle l'imagination populaire? La première source est l'attente du Messie ; on a appliqué à Jésus tout ce que l'on espérait voir dans le Messie et dans son œuvre. La seconde source « est l'impression particulière que laissa Jésus en vertu de sa personnalité, de son action et de sa destinée[1] ».

Donc le mythe est toujours une formation spontanée dans l'esprit d'une foule, par création ou additions anonymes. Il y eut bien dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament des « inventions préméditées et calculées »; si elles sont devenues mythiques, c'est en trouvant croyance, en passant dans la légende d'un peuple ou d'un parti religieux. Et sans doute l'action de l'écrivain n'est point négligeable, il a pu ajouter des détails, amplifier les circonstances, les enchaîner. Mais Strauss n'applique point son attention à ces minuties, si ce n'est pour découvrir le mythe qui forme toute la trame de la vie de Jésus.

1. T. I, p. 108.

Vous voyez que le « mythe évangélique » n'est point tout à fait de même nature que le mythe grec, ou ce que nous nommons la mythologie. Dans les histoires des dieux de l'Olympe, même dans celles des héros ou demi-dieux comme Héraclès ou Thésée, nul n'essaye de retrouver les linéaments d'une véritable histoire. Si les travaux d'Hercule répondent à des faits réels, personne ne saurait dire lesquels. Tandis que Strauss admet très bien que l'on recherche ce qui demeure solidement établi dans la vie de Jésus.

Mais n'est-ce pas retomber dans le rationalisme en distinguant la substance du fait et la physionomie qu'il a revêtue? C'est un point délicat sur lequel j'appelle toute votre attention. Les rationalistes dépouillaient les récits des circonstances miraculeuses pour retrouver l'histoire. Et il semble que ce soit aussi le procédé de Strauss. Or voici le point précis où ils diffèrent. Paulus attribue la transformation des faits à la confusion qui s'est produite dans l'esprit des disciples qui en ont été les témoins, confusion qui ne peut guère porter que sur l'interprétation du fait, dont la substance demeure toujours intacte.

Strauss attribue à la tradition de l'Église naissante un véritable pouvoir créateur, pour entourer son Christ d'une auréole, et c'est cette tradition que reproduisent, tardivement, les écrivains sacrés. Donc les faits eux-mêmes, nous a-t-il dit, peuvent être inventés de toutes pièces. Si la critique en épargne quelques-uns, elle aura à fournir des raisons de leur vraisemblance. La tradition qui a pu créer, a pu aussi tabler sur des réalités : qui

peut le plus, peut le moins. Dans ces cas historiques, le résultat des deux critiques est le même, mais elles n'expliquent pas de la même manière l'origine de la transformation. D'après Paulus, il y a eu malentendu sur-le-champ; d'après Strauss, il y a eu embellissement longtemps après. Le malentendu remonte aux disciples; l'embellissement est dû à la tradition subséquente.

Tel est le système dans ses grandes lignes. Que faut-il en penser?

*
* *

Notons d'abord que le mot de mythe est inconvenant. Il faut protester contre l'emploi d'un terme mal porté, usité pour qualifier des actions et des personnes peu recommandables. Il est absolument déplacé de mettre dans la même catégorie la mythologie et l'Évangile. C'est une indécence dont Strauss aurait dû rougir. Mais de plus le mot est mal choisi, car il est équivoque, et dissiper l'équivoque c'est signaler le vice du raisonnement. *Mythos* en grec s'entend des antiques légendes qui racontaient la naissance, les unions, les aventures des dieux, et c'est dans ce sens que nous avons conservé le mot de mythe. *Mythos* signifiait aussi une fable, un apologue. « La fable est destinée à prouver que », ainsi se terminent les apologues d'Ésope. Or personne ne prend des fables pour des récits d'histoire vraie; dans ce second sens, mythe n'a pas même l'apparence d'une chose réellement arrivée. En revanche la fable contient une idée que le fait inventé met en lumière, tandis

que dans la mythologie c'est en vain qu'on chercherait un enseignement. On croyait au temps de Strauss à la symbolique de la mythologie ; aujourd'hui on regarde plutôt les mythes comme des explications d'actes liturgiques. Les faits mythiques n'ont été inventés que pour justifier des rites dont on ne comprenait plus le sens. Sans doute les mythes ont d'autres origines, mais tous ont pour objet des événements chimériques. Puisque Strauss tenait pour historiques les traits principaux de la vie de Jésus, il aurait dû éviter ce terme. S'il l'a employé coûte que coûte, en dépit des haut-le-cœur qu'il devait soulever, c'est qu'il tenait à représenter les faits évangéliques comme représentatifs d'une idée, au sens où *muthos* signifie un apologue : son mythe est un mythe symbolique. Et alors on se demande si le peuple a jamais créé de tels symboles?

Si donc on voulait raisonner avec quelque rigueur, il faudrait distinguer la légende populaire, que les Anglais nomment le *folklore*, et des additions plus conscientes pour enrichir l'histoire dans un sens donné. On estime aujourd'hui que la critique historique du commencement du XIX[e] siècle, celle de Niebuhr, a exagéré le rôle du peuple dans la formation des légendes. Les études de M. Bédier[1] sur les chansons de geste ont certainement porté un coup sensible à la théorie des frères Grimm. Ce sont les clercs des sanctuaires ou les jongleurs qui composaient les cycles; le peuple les accueillait avec enthousiasme; il n'en mettait pas en œuvre les éléments. Mais du moins, lorsqu'on attri-

1. *Les légendes épiques, recherches sur la formation des chansons de geste*, 4 volumes, Paris.

bue à une collectivité ce qui d'ordinaire est le fait d'individualités émergeant de la masse, a-t-on soin d'assigner pour source à des légendes populaires l'imagination plutôt que l'érudition. Le folklore est varié, capricieux, spontané ; il ne suit pas une voie systématique, il ne puise pas dans les livres, il ne s'est pas préoccupé d'attribuer à Roland des traits empruntés à l'Iliade ou à l'Énéide. Il faut laisser ce soin aux poètes érudits. Or, dans le système de Strauss, vous l'aurez noté avec étonnement, c'est l'Ancien Testament, c'est-à-dire un livre, qui est le type d'après lequel le peuple fidèle composera la vie du Christ.

Toutefois, pour la facilité de la discussion, servons-nous des termes du critique, et voyons ce qu'il en est dans le fond.

L'efflorescence de la légende populaire, cléricale ou poétique, autour des grands personnages de l'histoire est un fait reconnu. Nous ne nous arrêtons pas à objecter que cela n'a eu lieu qu'aux époques préhistoriques, quand l'écriture, instrument nécessaire de l'histoire, était peu répandue. Littré, prenant la défense de Strauss, a choisi, pour le justifier, un exemple dans une époque pleinement historique, dans ce haut moyen âge qu'il connaissait si bien. Il a dit : « Le grand empereur de l'Occident, Charlemagne, ne fut pas plutôt disparu du milieu qu'il avait captivé par ses guerres, par ses victoires, par sa puissance, par ses luttes contre les infidèles, que l'esprit belliqueux et chrétien des âges qui suivirent, s'inquiétant peu des faits réels, broda une légende merveilleuse. Tout se transfigura sous cette élaboration populaire et poétique; comme

les narrations positives des chroniques contemporaines avaient peu de cours dans les temps troublés qui virent disparaître la deuxième race et s'élever la troisième, la chronique fabuleuse prit place dans les récits sérieux, et, si les documents vrais avaient été détruits par un accident quelconque, nous ne saurions rien de plus certain sur Charlemagne que nous ne savons sur le siège de Troie, sur Agamemnon, Achille ou Hector[1]. » Ce dernier trait est exagéré, mais peu importe. Nous acceptons parfaitement la comparaison. Charlemagne est un roi, illustré par des guerres. Des récits contemporains reproduisent l'histoire vraie, puis la légende brode et pénètre même dans les récits sérieux. Il en serait de même de Napoléon, quoique, de nos jours, la légende ait moins de chance de pénétrer dans les récits sérieux. Appliquons à Jésus. Si les récits contemporains avaient disparu, et qu'il nous fallût le juger d'après les évangiles apocryphes et d'après différentes légendes conservées en Orient, même chez les écrivains de l'Islam, nous serions fort embarrassés pour connaître sa personne et son histoire. Parfaitement ! Mais nous avons les récits contemporains, et ce sont les évangiles. Et voyez l'étonnante distraction de Littré.

Un jeune israélite, qui n'a accompli aucun miracle, dont la doctrine, d'ailleurs très pure, était en contradiction avec celle des chefs du peuple qui l'ont fait condamner à mort, ce tout petit personnage est comparé, comme thème de la légende, à

1. *Vie de Jésus*, Avant-propos du traducteur, p. XIX.

un empereur de la taille de Charlemagne. Est-ce donc la légende qui a fait Charlemagne empereur? Il avait le trône, la puissance, la gloire. Et encore est-il qu'on ne lui a pas attribué le rang divin! Est-il juste d'assimiler les écrits contemporains qui racontent la vie et la mort de Jésus aux traditions populaires et poétiques qui se sont greffées sur l'immense gloire de Charlemagne plus d'un siècle après sa mort? On ne prête qu'aux riches, dit le proverbe. Sans les miracles, Jésus n'était rien. La comparaison avec Charlemagne nous agrée fort, car elle est pleine de clartés. Elle suppose l'immense impression produite par celui dont Strauss retrouve à peine l'existence décolorée.

Nous le demandons à l'école mythique. Si Jésus n'a pas fait de miracles et n'est pas ressuscité, comment l'a-t-on reconnu comme Messie? Et si on ne l'a pas reconnu comme Messie, d'où est venue l'idée de lui composer un rôle de Messie d'après l'Ancien Testament?

Strauss a prévu l'objection et il a essayé de répondre. Vous jugerez. Il pose très nettement notre argument : « Tandis que les cycles mythiques, chez les Grecs et les Latins, sont formés par le recueil de légendes sans garantie, l'histoire biblique a été rédigée par des témoins oculaires, ou du moins par des gens qui, d'une part, ont été, en raison de leurs rapports avec des témoins oculaires, en état de raconter la vérité, et, d'autre part, ont une probité si manifeste, qu'il ne peut rester aucun doute sur leur intention de la dire. » Voici maintenant sa réponse : « Cet argument serait en effet décisif, s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des

témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements [1]. » — Il brouille tout avec son « histoire biblique ». Il est assez clair en effet que nombre de livres de l'Ancien Testament ont été écrits longtemps après les événements, mais pour le moment il n'est question que des évangiles. Strauss a eu la prudence de ne pas leur assigner une date précise. Mais il lui faut absolument, et cela résulte de son texte, qu'ils soient bien postérieurs à la fin du Ier siècle. Or la critique actuelle avoue que sur ce point les arguments de Strauss sont nuls. Il a dit en particulier : « Notre second évangile ne peut avoir été puisé dans le souvenir des enseignements de Pierre, c'est-à-dire provenir d'une source particulière et primitive ; car on prouve qu'il a été composé à l'aide du premier et du troisième, quand ce ne serait que de mémoire [2]. »

Quel critique souscrirait aujourd'hui à cette proposition ? Le deuxième évangile composé d'après le troisième ! On l'a prouvé, comme Strauss a prouvé son système. Quant au troisième évangile, le critique ne se refuse pas absolument à l'attribuer, ainsi que les Actes, à Luc, compagnon de Paul, mais « il se pourrait que le compagnon de Paul eût composé ces deux écrits dans un temps et dans des circonstances où nulle influence apostolique ne le protégeait plus contre les influences de la tradition [3] ». Or Luc n'a-t-il pas protesté par avance contre une accusation aussi légère dans le prologue du troisième évangile, écrit d'après les meilleures traditions des his-

1. *Vie de Jésus*, p. 75 et s.
2. *L. l.*, p. 79.
3. *L. l.*, p. 80.

toriens et des lettrés grecs? N'est-ce pas, comme l'a prouvé M. Harnack, le même auteur qui a écrit l'évangile et les faits des Actes où il a été acteur?

Strauss ne pouvait prévoir les résultats d'une critique des textes qu'il n'a même pas abordée. Mais il avait tort de construire son système sur une défiance trop aisée des documents. Et il n'eût pas dû attribuer au populaire dans l'Église primitive les bases de l'enseignement sur la personne du Christ. D'après ce que nous savons par les documents, — et c'est la marche de la nature, — il y eut dès le début des enseignants et des enseignés. Ce serait intervertir les rôles que d'imaginer une mystérieuse élucubration des dogmes, imposés sous forme d'histoire à ceux qui écrivirent pour conserver la catéchèse primitive. Ce sont les Apôtres qui ont prêché Jésus-Christ. Il vivait déjà dans leurs âmes, avec son auréole de thaumaturge et de ressuscité, manifesté fils de Dieu, avant qu'on puisse trouver même quelques mois pour l'élaboration de sa vie miraculeuse par le peuple chrétien. Le rôle du peuple, s'il en eut un, se borna aux arabesques du folklore, consignées dans les évangiles apocryphes, mais rejetées par les autorités.

Pour diminuer la difficulté de cette improvisation rapide, Strauss a recours à une image du Christ toute formée d'avance dans les imaginations. On aurait appliqué à Jésus un idéal déjà tracé. Il fallait bien prêter des miracles à Jésus, puisque le Messie devait en faire! Réponse : Admettons, comme le suppose l'argument, que le Messie attendu devait faire des miracles; le peuple n'eût donc pas reconnu Jésus pour Messie sans des miracles. L'humble fils

du charpentier n'a même pas voulu flatter les espérances nationales, Strauss l'a compris et cela lui fait honneur. Son rôle extérieur n'avait absolument rien du Messie. Comment a-t-il pu passer pour tel, si rien dans ses œuvres ne le désignait d'une autre façon comme envoyé de Dieu? Voici la concession de Strauss : « La critique qui va suivre ne dépouille pas la vie de Jésus de tous les traits qui purent se prêter à être regardés comme des miracles [1]. »

Vraiment? nous allons donc retomber dans les confusions des rationalistes? Pas tout à fait. Strauss insinue seulement une influence magnétique qui put donner l'illusion d'un miracle, et uniquement dans les cas de maladies nerveuses, car il se défie des onguents et des pâtes, refuge de Venturini et de Paulus. Et voilà tout, avec l'impression produite par sa personne et ses discours, dans un ordre qui relevait plus du Rabbin que du Messie. Si encore le doux Maître n'avait pas été condamné par les princes des prêtres et les docteurs de la Loi!

Mais il y a la résurrection.

Oui, Strauss met la résurrection dans la balance du miraculeux! Pourtant il n'y croit pas. Peu importe! C'est écrit comme cela : « Après sa mort, la croyance à la résurrection, *d'où qu'elle soit venue*, a été plus que suffisante pour convaincre de sa qualité de Messie : de sorte que tout le reste du merveilleux dans sa vie doit être considéré, non comme la cause de la croyance à sa qualité de Messie, mais au contraire comme le produit de cette même croyance [2]. » — La croyance à la résurrection impli-

1. *Op. l.*, p. 104.
2. *Op. l.*, p. 105.

quait la croyance au Messie, on l'accorde sans peine. Mais une croyance, d'où qu'elle soit venue ! Et si elle n'était venue que de la croyance que Jésus était le Messie? Car enfin, si elle n'est pas le résultat d'une constatation par les apôtres, telle qu'ils l'ont affirmée, on ne voit pas d'où elle serait venue, si ce n'est de la foi messianique, et c'est bien ce que déclare Strauss. Le système rationaliste de la survie est trop contraire aux textes. Il ne veut entendre parler d'aucune apparition extérieure. Mais déjà Jésus avait fait sur ses disciples l'impression d'être le Messie. Il est vrai que « sa mort, qu'ils ne pouvaient accorder avec leurs idées messianiques, anéantit momentanément cette impression. Le premier effroi étant passé, lorsque l'impression antérieure commença à se réveiller, ils éprouvèrent spontanément le besoin psychologique de lever la contradiction que la fin de Jésus formait avec leur première opinion sur lui, et de recevoir dans leur conception du Messie le caractère de la passion et de la mort[1] ». Dans cet embarras, ils recoururent aux livres, et alors, « quelque étrangère que l'idée d'un pareil Messie soit à l'Ancien Testament, les disciples de Jésus n'en trouvèrent pas moins les indications qu'ils souhaitaient, dans tous les passages poétiques et prophétiques qui, tels que Is. LIII, Ps. XII, représentaient les hommes de Dieu comme persécutés et courbés sous le malheur jusqu'à mourir[2] ». Dès lors ils s'imaginèrent Jésus entré dans sa gloire, sa gloire messianique. Ces pêcheurs de Galilée, si habiles à

1. *Op. l.*, t. II, p. 639.
2. *Op. l.*, t. II, p. 639.

trouver des références bibliques, et particulièrement les femmes qui étaient avec eux, s'exaltèrent jusqu'à une véritable vision intérieure et subjective, et combinant toujours leurs impressions avec des textes, s'arrêtèrent au Ps. XVI : « Tu ne me laisseras pas dans le sépulcre, et tu ne souffriras point que ton saint éprouve la corruption. » Jésus était donc sorti du tombeau. A Jérusalem on eût pu facilement s'assurer du contraire, mais Matthieu, qui devient ici seul digne de foi, n'a qu'une apparition, en Galilée, n'admettant pas comme Luc et Jean des apparitions à Jérusalem, et se taisant sur la constatation du tombeau vide.

Avec le temps, — car Strauss prend ici encore son temps, un long temps après la Pentecôte, — la croyance en la Résurrection s'enracina. De ce dogme capital, les Apôtres sont responsables. A eux les honneurs du mythe. Que viendrait faire ici la tradition populaire ?

Franchement cela n'est pas sérieux. Un messianisme, que rien n'appuie, sert de base à la résurrection, et la résurrection confirme le messianisme. L'illusion des Apôtres fonde à son tour la foi de la communauté, et celle-ci dictera l'histoire. Strauss s'est imaginé l'origine du christianisme tel qu'aurait pu l'organiser un professeur d'exégèse d'après l'Ancien Testament. Ces choses-là n'ont pas même la vie d'une illusion populaire.

Encore est-il qu'il n'a pas consulté tous les textes qui peuvent le mieux nous renseigner sur les conceptions messianiques du temps. Il se réfère constamment à l'Ancien Testament, comme s'il avait fourni les traits d'une image connue de tous. Par-

fois il a recours aux commentaires rabbiniques, où l'on respire au plus haut degré l'atmosphère de l'école, où les combinaisons sont ingénieuses, mais ne donnent aucune idée vivante du Messie, sans parler de l'époque très tardive de ces compilations. Aujourd'hui, l'on connaît mieux d'autres œuvres, antérieures ou postérieures au temps du Christ, apocalypses de diverses sortes, Psaumes de Salomon, Assomption de Moïse, contenant une interprétation erronée, mais contemporaine, des espérances voilées dans l'Ancien Testament.

Il n'est point aisé d'en dégager la figure du Messie[1]. Chacun s'en faisait une idée à lui. Mais s'il est tantôt d'origine céleste, et tantôt fils de David, c'est toujours le Sauveur d'Israël. Nous en sommes étonnés, mais c'est un fait : nul ne lui attribue ces miracles de bienfaisance[2] qui sont liés dans nos souvenirs à la personne du Christ. L'action du Messie, éclatante et dominatrice, s'exerce par des actes de chef, de juge, de vainqueur, de roi, dans l'intérêt de la nation. Imbus de conceptions semblables, les contemporains de Jésus ne pouvaient le reconnaître pour le Messie, s'il n'avait fourni d'autres preuves que Dieu l'avait envoyé. Après l'avoir reconnu, s'ils avaient suivi librement l'impulsion de leurs rêves messianiques antérieurs, les chrétiens en auraient composé sa vie.

1. On peut voir *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.

2. Strauss cite Isaïe xxxv, 5 ss. : « Alors s'ouvriront les yeux des aveugles, s'ouvriront les oreilles des sourds ; alors le boiteux sautera comme un cerf. » Les Juifs ne l'entendaient pas du Messie, car Isaïe parle ici de l'action de Dieu. C'est comme Fils de Dieu que Notre-Seigneur a pu y faire allusion en toute justice (Mt. xi, 5 ; Lc. vii, 22).

Il n'en coûte pas à la légende quand elle peut déployer ses ailes. Ce n'est pas le cas de l'Évangile. La tradition a conservé les miracles, elle n'a introduit dans l'histoire aucun trait du Messie vainqueur. On les trouve seulement dans l'Apocalypse, réservés à l'avenir. Le folklore[1] lui-même, quand il s'est exercé sur les évangiles, a négligé le caractère national du Messie juif.

Voyez aussi à quel point le procédé imposé à la tradition est artificiel et contraire au génie populaire. Voici le miracle de la multiplication des pains. Certes, s'écrie Strauss, l'explication rationaliste mériterait toute notre reconnaissance si elle savait nous délivrer d'un miracle aussi inouï. Mais elle n'a pas eu raison du texte. D'autre part les quatre évangélistes contiennent un récit de multiplication. La méthode exige qu'on relève leurs désaccords. D'après les synoptiques, la scène se passe dans un lieu désert; d'après saint Jean, sur une montagne. Petite chicane qui ne mène pas loin. Mais combien de raisons, hors du Nouveau Testament, ont pu concourir à la formation de ce récit! Moïse a nourri les Israélites avec de la manne (Ex. xvi) et il y a même ajouté des cailles (Ex. xvi, 13). Élie a multiplié la petite provision d'huile et de farine de la veuve de Sarepta (I Reg. xvii, 8-16). Élisée a nourri cent hommes avec vingt pains d'orge (II Reg. iv, 42 ss.). Et ce qui paraît le plus caractéristique à Strauss, ce qui selon lui est décisif, — le mot y est, — ce sont des rapprochements de dé-

1. Cf. Fillion, *Le folklore et les évangiles*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 janvier 1918.

tail, la ressemblance entre les doutes exprimés au Sinaï et en Galilée, — comme si le doute antérieur n'était pas de style dans les récits de miracles, — la mention de pain d'orge à propos d'Élisée et à propos de Jésus, — comme si ce n'était pas la nourriture du peuple en Palestine [1]. Il faut donc que les miracles de Jésus aient été presque calqués sur l'Ancien Testament, la Bible à la main, et cela par cette entité mystérieuse qui serait la tradition populaire! Elle n'est pas seulement érudite, elle se nourrit de catégories rationnelles. En train de créer le miracle des noces de Cana d'après le souvenir de l'eau adoucie par Moïse ou du Nil changé en sang, elle réfléchit qu'un changement de substance siérait bien pour le Messie, mais que sa bonté répugnerait au sang. Voici ce raisonnement irréfragable: « Si, d'un côté, une mutation de l'eau en pis, comme la mutation, opérée par Moïse, de l'eau en sang, pouvait, en tant que miracle vengeur, ne pas être jugée très conforme à l'esprit de douceur de Jésus reconnu pour Messie, d'autre part, un changement en mieux, qui, tel que la destruction de l'amertume ou de qualités nuisibles, restait enfermé dans les limites de *l'espèce* de l'eau, et n'en modifiait pas la substance comme la métamorphose en sang, pouvait paraître insuffisant pour le Messie. Ces deux conditions prises ensemble, c'est-à-dire un changement de l'eau en mieux joint à un changement spécifique de sa substance, devaient donner SANS EFFORT une transformation en vin [2]. » Cette recette pour

1. *Op. l.*, t. II, p. 216.
2. *Op. l.*, t. II, p. 231.

faire naître des miracles, « sans effort », au sein de la légende, est à recommander aux philologues, dans la *Studierstube*, armés d'une bibliothèque médiocrement garnie, munis d'un pot de bière, enveloppés des fumées d'une bonne pipe pour favoriser l'éclosion des images orientales. — O lac de Tibériade, collines ensoleillées, pêcheurs et paysans naïfs et enthousiastes !... L'idylle galiléenne de Renan ne lui a pas coûté beaucoup plus que ces doctes combinaisons, mais du moins il a pris la peine d'aller voir, et il a respiré le parfum des lauriers-roses au bord des ruisseaux.

Mais voici un dernier trait du pédantisme allemand, dont on ne saurait dire qu'il respire la franchise.

Pour radical qu'il soit, Strauss a présenté son ouvrage au public comme une manière de placer la religion sur un fondement plus solide, et, non sans équivoque, il a insinué dans sa préface que c'était toujours le fondement chrétien : « L'auteur sait que l'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ces recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses en tant que faits historiques. Cette certitude seule peut donner à notre critique repos et dignité [1]. » Lisez donc, candide lecteur, ces deux gros volumes qui démolissent la réalité des choses. L'essence interne vient à la fin. Alors tout s'explique selon les principes de la phi-

1. *Op. l.*, p. 3.

losophie de Hégel : « Placées dans un individu, dans un Dieu-homme, les propriétés et les fonctions que l'Église attribue au Christ se contredisent ; elles concordent dans l'idée de l'espèce. L'humanité est la réunion des deux natures : le Dieu fait homme... Elle est l'enfant de la mère visible et du père invisible, de l'esprit et de la nature. Elle est celui qui fait des miracles... Elle est l'impeccable... Elle est celui qui meurt, ressuscite et monte au ciel ; car, pour elle, du rejet de sa naturalité procède une vie spirituelle de plus en plus haute ; et du rejet du fini qui la borne comme esprit individuel, national et planétaire, procède son unité avec l'esprit infini du ciel. Par la foi à ce Christ, particulièrement à sa mort et à sa résurrection, l'homme se justifie devant Dieu... » La cadence luthérienne est jolie. Qui nous dira par quel secret pressentiment, ou par quelle invraisemblable réussite, la tradition populaire a tracé de son Christ un portrait qui convient si bien à l'humanité de Hégel, le véritable Homme-Dieu ? Et que devient le Christ de l'histoire, dépouillé de ses attributs divins ? Il bénéficie dans Strauss du lointain et du vague de la perspective, débarrassée de l'odieuse vulgarité du rationalisme ; mais le véritable objet du culte ne peut être que l'humanité.

C'est ce qu'a compris Littré, le traducteur de Strauss, et jamais ne fut plus apparente la distinction entre deux genres d'esprit. Le Français accepte de bon cœur les négations du critique. Il se cabre carrément devant une parodie de restauration chrétienne. Le résultat de « la vigoureuse philosophie allemande, le dernier effort de l'esprit

métaphysique », lui paraît « un arbre sans racine », « un édifice sans fondement[1] ».

L'humanité qu'il connaît, n'est pas l'Homme-Dieu de Hégel, c'est celle de tout le monde[2]. Et n'est-il pas remarquable qu'un grand exégète français contemporain, après avoir fait le tour de l'exégèse allemande, se soit arrêté comme Littré à la religion de la pure humanité?

En Allemagne, l'interprétation hégélienne de l'Évangile prit même la forme des vers. Je serais tenté de reconnaître l'influence de Strauss dans *l'Évangile des laïques,* publié en 1842 par Frédéric de Sallet. Le programme est le même, et poursuivi avec plus de rigueur. D'abord l'épisode évangélique, puis le sens hégélien. Après le récit de l'Annonciation, Frédéric de Sallet critique le sens naturel : « Ainsi parle la légende en son langage profond, mystérieux. Si je suis forcé de la prendre à la lettre, elle se change en une risible fable qui n'a plus de sens, et on détruit ce vivant esprit qu'elle renferme. » Mais tout devient grand et noble si on s'élève à l'incarnation de Dieu qui se forme à chaque instant dans la conscience de l'humanité : « O femme, s'écrie le poète, ce que tu enfantes est saint et deviendra grand en esprit. C'est le roi éternel, maître de la terre. Il n'est point de jour où Dieu, pour se faire homme, ne descende volontairement en ton sein maternel. Ainsi, nouvelle mère de Jésus, tu reçois humblement Dieu dans la pureté céleste de ton âme. Tu fais un paradis de cette

1. *Avant-propos*, p. XXII et s.
2. *Avant-propos*, p. XXV.

vallée terrestre et tes enfants seront nommés fils de Dieu. »

« Ce qu'il y a de plus extraordinaire, note l'excellent M. Heinrich, c'est qu'une grande partie de ces vers étaient destinés à convertir la fiancée de Sallet à l'hégélianisme[1]... » — Fallait-il qu'il fût convaincu !...

L'Allemagne protestante ne se méprit pas sur le caractère destructeur de l'ouvrage de Strauss. « Lorsqu'on vit, dit alors Edgar Quinet, qu'il était comme la conséquence mathématique de tous les travaux accomplis au delà du Rhin depuis cinquante ans et que chacun avait apporté une pierre à ce triste sépulcre, l'Allemagne savante tressaillit et recula devant son œuvre[2]. » C'était bien son œuvre, en dépit du caractère original de l'interprétation mythique, puisqu'elle s'associait à la négation du surnaturel inaugurée par le rationalisme. Et si l'Allemagne savante recula, ce ne fut que pour rendre plus acceptable cette négation, en l'enveloppant de nouvelles formules. Vous avez entendu dire de l'œuvre de Strauss qu'elle est purement négative, et qu' « elle succomba sous son propre néant[3]. » L'effet n'en fut pas moins très grand. Après Strauss, les écoles critiques ne se donnèrent même plus la peine de discuter les titres divins du christianisme. L'explication naturelle mise à mal, ce fut tant pis pour les faits miraculeux. Il fut entendu qu'en principe la science historique ne pose plus la question du miracle, ni pour

1. Heinrich, *Hist. de la litt. all.*, t. III, p. 385 s.
2. *Revue des Deux-Mondes*, déc. 1838.
3. Vigouroux, *op. l.*, t. III, p. 545.

l'expliquer, ni même pour le nier. Ce qui ne veut pas dire que la question soit résolue. Si on ne l'aborde plus franchement, c'est simplement parce que tous les systèmes proposés ont été reconnus insuffisants. On les utilise faute de mieux. On emprunte toujours quelques traits à Paulus, on a recours plus souvent au mythe ou spontané ou par réminiscence de l'Ancien Testament; au pis aller on se réfugie dans l'inconnaissable. Ce parti pris de la critique est en grande partie dû à l'influence de Strauss[1].

Cependant cette même critique lui reproche d'avoir poussé trop loin et trop systématiquement l'interprétation mythique. L'esquisse qui subsistait de la vie de Jésus avait quelques traits justes, mais était par trop incomplète. La négation de l'ancienneté des évangiles ne s'appuyait sur rien de solide. Strauss n'avait rien dit des origines de l'Église, ni de la composition des écrits du Nouveau Testament. Tous ces points furent l'objet d'une activité fébrile, du vivant même de Strauss, et généralement dans un sens plus modéré, si bien que lui-même, dans sa seconde Vie de Jésus, est plus rapproché de l'école du compromis que du radicalisme de sa première position. Ce nouvel aspect de la critique commence avec Baur et l'école de Tubingue.

1. Dans son ouvrage *Jésus et la tradition évangélique* (1910), M. Loisy ne fait guère qu'appliquer à la critique des faits du deuxième évangile les principes de Strauss; cf. *RB.*, 1911, p. 294 ss.

## SIXIÈME LEÇON

### LA CRITIQUE DES ORIGINES CHRÉTIENNES PAR L'ÉCOLE DE TUBINGUE.

Ferdinand Christian Baur, chef incontesté de l'école de Tubingue, est né à Schmiden, près de Canstadt, en 1792. Il est mort à Tubingue en 1860. Nous avons déjà dit qu'il fut le maître de Strauss. Et sûrement il avait déjà, comme il l'a affirmé, pressenti les grandes lignes de son système avant l'apparition de la trop célèbre *Vie de Jésus*. Néanmoins ses travaux et ceux de son école se présentent comme un complément à l'œuvre de Strauss, et le principal ouvrage de Baur, *Paul, l'Apôtre de Jésus-Christ*[1], parut en 1845. Les doutes soulevés par Strauss sur l'authenticité des Évangiles, la part créatrice qu'il faisait à la tradition populaire, c'est-à-dire à la communauté naissante, dans l'éclosion des récits évangéliques et du dogme chrétien, sa critique destructrice de l'histoire et sa tentative hardie de la remplacer par le mythe, tout concordait à déplacer l'intérêt naguère concentré sur la vie du Christ. Puisqu'elle était en grande

1. *Paulus der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart, 1845. 2e éd. publiée par Zeller, Leipzig, 1866.

partie une invention des temps apostoliques, il fallait se demander à quelles forces inconnues le christianisme avait dû son existence, ou quelle idée avait donné l'essor aux mythes symboliques, chargés de l'enseigner.

Si l'on parvenait à le mettre en lumière, on aurait en même temps acquis un critère, une règle, pour juger de l'âge des écrits du Nouveau Testament, désormais déracinés. C'est dans la poursuite de ce double but que l'école de Tubingue montra une activité vraiment prodigieuse. Elle se proposa incontestablement de déterminer à la fois le principe de l'évolution chrétienne, et de fixer la date des œuvres qui en manifestaient les transformations. Elle s'appuyait donc sur les positions de Strauss, ou plutôt elle s'efforçait de remplir le vide qu'il avait creusé, et cela est si vrai que Baur n'essaya jamais de tracer la physionomie du Sauveur. Il admit, sans autre recherche, que Jésus s'était donné comme le Messie attendu par les Juifs. Mais comment en vint-on à l'adorer comme Fils de Dieu? Comment la foi des gentils se rattacha-t-elle à celle des Juifs? par quels accords se fit une union si difficile? C'est un secret qu'il fallait demander surtout aux écrits de saint Paul, lettres adressées aux premières églises, qui reflètent leurs préoccupations aussi bien que les pensées de l'Apôtre. C'était le moyen de discerner les tendances qui animaient les esprits, et, d'après ces tendances, d'évaluer la marche des idées. C'est pourquoi la critique de Tubingue a reçu le nom de critique des tendances. Elle-même est très nettement le fruit d'une tendance, comme nous le verrons.

Essayons d'esquisser les grandes lignes du système de Baur d'après son premier ouvrage, celui qui a mis tout en branle, sur l'apôtre saint Paul. L'idée centrale paraît être l'opposition entre les anciens apôtres, Pierre à leur tête, et Paul, le converti du chemin de Damas. Pierre, qui représente les anciens disciples, a reconnu Jésus pour le Messie. Cette croyance, un moment ébranlée par la mort du Maître, s'est ranimée par la résurrection, mais elle n'a pas pour cela changé de nature. Jésus est toujours le Messie d'Israël, celui qui doit lui rendre sa prospérité et une gloire inouïe aux siècles écoulés. Sa mort n'a été qu'un accident, sans aucune portée en elle-même que d'imposer un retard aux espérances nationales. Jésus est absent, il reviendra pour reprendre l'œuvre nationale interrompue. La seconde venue du Christ accomplira ce qui a manqué à la première. Telle était la foi des chrétiens d'origine juive, ce que Baur nomme le parti pétrinien.

Le génie de Paul ne peut se contenter de cette explication, ou plutôt de cette inintelligence d'un fait aussi extraordinaire que la mort du Messie. Il veut qu'elle ait eu une immense valeur aux yeux de Dieu. Elle ne diffère pas la réalisation du messianisme. Elle le transforme, elle en détruit le caractère national. Si le Christ est mort, c'est pour quelque chose, ou plutôt c'est pour quelqu'un, c'est pour expier les péchés des hommes et les faire vivre en paix avec Dieu. Par sa mort, Jésus est mort au judaïsme[1], il est devenu la source de la vie de l'es-

1. Cf. II Cor. v, 16.

prit. L'esprit divin, agissant dans les âmes, tel est le principe absolu de religion, élevé bien au-dessus du judaïsme, que découvre saint Paul. L'esprit lutte contre la chair, donne à l'âme la liberté, l'affranchit de la Loi juive et l'unit à Dieu.

Paul avait une intelligence pénétrante et logique. Parti du pharisaïsme et converti, il va d'un bond au pôle opposé des idées religieuses; il est le premier à prendre pleinement conscience du christianisme par la pensée, et à en déduire les principes seconds par la voie de la dialectique.

Sa doctrine, entièrement neuve, devait entrer en conflit avec la routine du messianisme héréditaire qui se transmettait dans les communautés judéo-chrétiennes, c'est-à-dire composées de Juifs convertis où l'on continuait à observer la Loi de Moïse.

Il est une nuance dont on ne tient pas toujours compte à Baur. Il n'a pas rangé Pierre parmi les judaïsants les plus résolus, disons les plus obstinés. Ces derniers estimaient que tous les chrétiens, Juifs ou gentils d'origine, étaient tenus à la circoncision s'ils voulaient être sauvés, et ils ne faisaient grâce à personne d'aucune observance. Le Pierre de Baur était d'accord avec eux sur les principes, mais lui et les autres apôtres se montrèrent hésitants sur l'application. Sans la Loi, pas de salut. Mais Barnabé et Paul ont fondé des communautés chrétiennes peu disposées à se soumettre à la Loi. Faut-il les mettre tout à fait hors de l'Église? Ce serait la priver du succès d'un ministère qui semble béni de Dieu. L'essentiel est de sauver les principes en distinguant deux sortes d'apostolat, sans rompre

pour cela les rapports de fraternité. Paul prend la responsabilité de sa prédication? Libre à lui! Il ira chez les gentils pour les former à sa guise. Mais Pierre conservera les Juifs. On se donne la main sur ces bases, et Paul est invité, en signe d'union, à envoyer les aumônes des gentils aux pauvres de Jérusalem.

Mais l'esprit conciliateur de Pierre ne pouvait avoir émoussé l'antagonisme des principes. La lutte s'engagea de nouveau et continua entre les deux tendances. La querelle durait encore, plus âpre que jamais du côté pétrinien, lorsque, au commencement du IIe siècle, furent composés les ouvrages connus sous le nom de *Homélies clémentines, Reconnaissances de Pierre*. C'est par fidélité au souvenir de Pierre, c'est pour défendre sa doctrine, que Paul y est attaqué sournoisement sous le masque de Simon le Magicien, l'adversaire du prince des apôtres, le type de l'hérétique et du charlatan.

Les passions étaient donc ardentes entre les deux partis, lorsqu'un troisième adversaire, les menaçant à la fois, les contraignit à s'entendre. Pétriniens et Pauliniens avaient en commun certains principes traditionnels, le sentiment de l'unité par la foi en Jésus-Christ, par la pratique des mêmes règles de morale. En face d'eux, ou plutôt comme une nuée d'adversaires qui surgissaient de toutes parts, les gnostiques se targuaient d'une science plus approfondie dont les sources étaient inconnues, et qui menaçait la simplicité et l'intégrité de la foi et des mœurs chrétiennes. Pour leur résister, l'Église se concentra, les anciennes controverses s'assoupirent, une réconciliation définitive s'opéra au moyen

d'une transaction. Le paulinisme avait triomphé dans son théorème essentiel qui affranchissait les chrétiens de la Loi. Mais sa liberté fut limitée par un nouveau légalisme. Le sens du christianisme primitif ou pétrinisme, c'était un messianisme national ; le sens du paulinisme, c'était la perception de l'esprit, transformant le messianisme en religion universelle où l'individu, affranchi de la Loi, possède la sainte liberté des enfants de Dieu. Le catholicisme eut les avantages et les inconvénients d'un accord, qui tout en proclamant abolie la loi de Moïse, en conserva l'esprit de servitude, mélangé avec l'esprit de liberté. Il était réservé au protestantisme d'être une reprise de l'esprit de liberté, jusqu'au jour de la grande découverte hégélienne de la religion de l'absolu.

Ayant ainsi reconstitué l'histoire de l'église primitive comme une lutte entre deux tendances pour aboutir à une conciliation, Baur retrouva partout les indices de ce drame historique. Il crut tenir une sorte d'échelle chronologique, qui lui permettrait de dater les écrits du Nouveau Testament d'après les péripéties du paulinisme et du pétrinisme. Cela paraissait surtout plausible pour les écrits de saint Paul, l'auteur d'une doctrine parfaitement caractérisée. Baur la trouva exprimée dans sa pureté par les quatre grandes épîtres, aux Galates, aux Romains, première et seconde aux Corinthiens. Celles-là sont authentiques. A l'autre extrémité se trouvent les épîtres pastorales, contemporaines des débuts de la gnose, avec sa végétation de mythes et de généalogies, dont Timothée est invité à se défier[1]. Entre ces

1. I Tim. 4.

deux groupes nettement dessinés, les autres épîtres attribuées à saint Paul par l'antiquité sont à tout le moins douteuses, et plus probablement supposées; ce sont des manifestes du parti paulinien inclinant vers un accommodement.

Mais l'œuvre par excellence de la transaction, celle qui incarne le parti pris de la paix, ce sont les Actes des Apôtres. Les Actes sont comme le protocole sous une forme historique du compromis entre les disciples de Pierre et ceux de Paul, esquissé d'avance dans la personne et les actes des chefs. Entre eux, c'est comme un assaut de bons procédés, d'avances faites à l'autre doctrine. Pierre, averti par une vision, introduit les gentils dans l'Église en la personne du centurion Corneille ; il déclare au concile de Jérusalem que les gentils ne doivent pas être obligés à la Loi [1]. Il est presque devenu paulinien convaincu. Paul, de son côté, n'est pas en reste d'égards envers la Loi. Il solennise les fêtes, visite le Temple, s'y enferme pour rendre un vœu de naziréat, il circoncit Timothée, fils d'un père grec [2]. Les Actes des Apôtres sont donc un ouvrage daté par son esprit conciliant, et postérieur à la moitié du second siècle.

La théorie ne se croit pas moins efficace pour suivre dans l'ordre des temps la composition des évangiles. Entre saint Matthieu et saint Jean, il y a autant de divergence qu'entre les grandes épîtres paulines et les Actes des Apôtres. Le premier évangile respire le respect de la Loi; il prouve l'accomplissement des prophéties messianiques en Jésus. C'est le ma-

1. Act. x ; xv, 10.
2. Act. xx, 16 ; xxi, 26 ; xvi, 3.

nifeste du pétrinisme. Le troisième évangile penche vers la conciliation, quoique représentant la conception paulinienne. Le deuxième, écrit d'après le premier et le troisième, réunit les deux opinions qui fusionnent tout à fait dans saint Jean, daté de l'an 170.

L'Apocalypse, brûlante de haine juive, est au contraire un des premiers écrits pétriniens.

Comme tous les systèmes fortement charpentés, le système de Baur ne se dérobe pas à la discussion. Il prête même un peu au ridicule avec sa prétention de tout expliquer par une découverte géniale. Il est rare que les phénomènes vitaux se résolvent si aisément en principes très clairs. Aussi s'est-on permis non sans raison quelques remarques ironiques sur le pétrinisme et le paulinisme dont la combinaison aurait donné naissance à l'Église. Avec raison aussi on a signalé l'influence de Hégel dont Baur se faisait honneur de suivre la philosophie. Nos critiques l'ont noté. Le pétrinisme ou la doctrine de saint Pierre se pose comme une thèse, dont le paulinisme est l'antithèse ; la conciliation et la transaction sont naturellement la synthèse. Tout se passe selon le rythme de la philosophie de Hégel. M. Albert Schweitzer ne parle pas autrement : « L'école de Tubingue emploie le langage de Paul pour produire une imposante philosophie de la religion animée d'une influence hégélienne [1]. »

Tout cela est parfaitement exact, mais je crois

1. *Paul and his interpreters*, p. 16. Je n'ai sous les yeux en ce moment que la traduction anglaise de la *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, in-8° de XII-197 pp. ; cf. *R B.*, 1914, p. 288 ss.

qu'il faut aussi reconnaître dans cette construction le principe dirigeant du protestantisme. La meilleure justification de Luther ne serait-elle pas de prouver qu'il est revenu à la pure doctrine de celui qui a le premier compris le sens du christianisme ? N'est-ce pas le triomphe assuré sur la papauté romaine, sur le siège de Pierre, sur toute l'Église catholique, que cet hommage rendu à la religion absolue de l'esprit individuel de liberté? Pierre, dont le successeur se dit infaillible, n'aurait même rien compris à la pensée de Jésus, car Baur, par respect pour le Sauveur, semble faire remonter jusqu'à lui l'idée de la religion universelle. Il n'est pas indifférent de noter cette inspiration luthérienne au début d'études qui se présentèrent comme purement critiques.

*
* *

Quelques-uns des disciples de Baur s'efforcèrent seulement de développer sa pensée. D'autres prétendirent demeurer fidèles à son esprit en poussant ses conclusions beaucoup plus loin. L'école de Tubingue a eu des ultra-tubinguiens. Ces surenchères ne sont pas rares dans la critique. Le Maître avait accordé à saint Paul les quatre grandes épîtres. Mais sur quoi se fondait-il ?

Sur ce que la doctrine de Paul y est toute pure, l'opposition à la Loi absolue? Fort bien, mais comment savait-on que le Paulinisme eut dès le début toute sa netteté? N'est-ce pas le fait des doctrines d'évoluer vers un point suprême — maximaliste — où elles éclatent enfin aux yeux de tous? Or ce point

maximum du Paulinisme, c'est le système de l'hérétique Marcion, qui dogmatisait à Rome vers l'an 150 après Jésus-Christ. Marcion, plus logique que Paul, ne gardait rien du judaïsme, pas même les prophéties. Tout l'Ancien Testament était l'œuvre d'un Dieu de second ordre, autre que le Dieu bon révélé en Jésus. Or si les quatre grandes épîtres Paulines n'en sont pas là, elles constituent le stade antécédent de cette doctrine. Paul, élevé par les Pharisiens, se serait-il porté tout d'un coup à l'abrogation de la Loi? C'est peu vraisemblable, surtout si l'on n'attribue pas sa conversion à une illumination miraculeuse. Ce qui est plutôt suggéré par les lois de l'évolution, c'est qu'il ait partagé les préjugés juifs des autres apôtres, sauf quelques tendances à s'affranchir de la Loi, et que plus tard sa doctrine se soit développée logiquement pour aboutir à une rupture ouverte au temps de Marcion. D'autant que la première école de Tubingue parlait volontiers d'un mélange d'idées helléniques dans les épîtres dites de Paul. Il a fallu du temps à l'hellénisme pour pénétrer le messianisme juif. En vérité, Baur s'est montré trop timide. Il n'est que d'appliquer ses principes pour renverser ses conclusions trop modérées.

L'attaque fut conduite d'abord par Bruno Bauer en Allemagne, puis par les Hollandais Pierson, Naber, Loman et von Manen, enfin par le suisse allemand Rodolphe Steck[1]. En immense majorité, la critique allemande protesta contre ces excès.

Il n'y a plus de documents authentiques s'il faut

1. On peut voir notre *Commentaire de l'épître aux Galates, Introduction*, p. LXXIX ss.

refuser à l'apôtre Paul les épîtres qui portent son nom. On n'imite pas cet accent-là. Ce ne sont point des traités qu'on ait pu composer sous le nom d'un autre, ou des prophéties d'époque incertaine. Tout y est vivant, mêlé à des circonstances particulières, tout y respire la sincérité, et même la passion d'un incomparable prédicateur de l'évangile à ses débuts.

Mais ce n'était point assez de rejeter les fantaisies du radicalisme issu de Baur; on s'en prit au maître lui-même.

Ce qui avait excité la plus grande admiration éveilla aussi tout d'abord la défiance. C'eût été trop beau d'avoir découvert un principe d'authenticité et de chronologie pour fixer l'état civil de tous les écrits du Nouveau Testament. Il fallait convenir que l'on n'avait pas trouvé cette clef merveilleuse.

Ce n'est pas que l'Allemagne se défie comme nous des résultats de la critique interne. D'après quelques-uns des nôtres, l'examen des textes est insuffisant pour leur assigner des dates. La critique interne, comme on nomme cet examen, n'est guère admise qu'à fournir des probabilités en faveur de la tradition. Le grand péché de l'exégèse allemande serait précisément la prédominance accordée à la critique interne. — Il se peut, mais nous voulons lui faire la part belle.

On ne peut vraiment pas pratiquer l'exégèse sans tenir compte de ce développement des doctrines, de ces changements de la législation, de ces flux et reflux du sentiment religieux, de ces mouvements de la vie intellectuelle et morale qu'on nommera si l'on veut l'évolution. Aucun critique ne comprendra rien au passé, s'il n'y a pas appris tout

d'abord que l'histoire ne se recommence jamais. Certes, elle ne va pas en ligne droite, sur la voie d'un progrès continu, surtout, hélas! dans l'ordre moral, mais chaque époque a son caractère, et les productions de l'esprit portent pour l'ordinaire l'empreinte de leur temps. On peut donc, tous les éléments du problème bien posés, les distinguer les unes des autres par le critère du temps, et leur assigner, plus ou moins approximativement, une date. Et qu'on ne dise pas que les appréciations de cette critique interne doivent toujours céder aux témoignages extérieurs qui fixent l'âge des documents. Il y a des exemples illustres et bien établis du contraire, lorsque les témoignages venus du dehors sont postérieurs de beaucoup à l'époque présumée des écrits dont l'origine est contestée.

Voici le cas des ouvrages attribués à saint Denys l'Aréopagite, disciple de saint Paul. Ceux qui soutenaient l'authenticité n'ont point manqué d'aligner la série imposante des hommages rendus à ces écrits par les Pères et les conciles, d'alléguer la place considérable qu'ils tenaient dans la théologie mystique catholique. Peine perdue, car la mystique dionysienne suppose l'éclosion et le développement du néo-platonisme, lequel ne commença à fleurir qu'au troisième siècle. Et il est encore moins contesté que les fausses décrétales, qui figurent encore à leur ancien rang dans le recueil patristique de Migne, ne sont point l'œuvre des papes dont elles portent le nom.

Or les écrits bibliques, eux aussi, ont paru dans le temps, et l'inspiration divine, en les orientant vers les choses éternelles, n'a point altéré ce

cachet propre aux choses humaines. Faut-il toujours répéter que la Sagesse, quoiqu'elle parle par la bouche de Salomon, ne peut être l'œuvre de ce roi d'Israël, simplement parce que l'enseignement divin et admirable qu'elle contient porte la marque des conceptions alexandrines?

Mais tout cela bien entendu, Baur s'est-il conformé aux lois de la critique en reprochant aux écrivains du Nouveau Testament d'avoir écrit pour faire prévaloir les tendances que nous avons dites? Non que les évangélistes, par exemple, n'aient eu des intentions, et même, si l'on veut, des tendances : le désir de faire connaître les miracles opérés par Jésus, de rendre témoignage à sa résurrection, le dessein d'amener les catéchumènes à la foi, de confirmer les fidèles dans leur adhésion au Christ, ou même simplement de satisfaire leur dévotion et leur amour. Mais puisqu'on apprend par les textes eux-mêmes que Jésus n'avait point tranché la question de la Loi, quel indice autorise à supposer que tels ont été écrits par exemple en faveur du Paulinisme? Le plus simple et le plus efficace dans ce but eût été de mettre dans la bouche du Maître une déclaration bien paulinienne. Or il est impossible de relever rien de semblable dans l'évangile attribué à saint Luc.

Saint Matthieu était classé comme pétrinien parce que Jésus a dit dans le sermon sur la montagne : « Je ne suis pas venu pour dissoudre, mais pour accomplir [1] », en parlant de la Loi. Mais le premier évangile est, avec saint Jean, le plus hostile aux

1. Mt. v, 17.

Pharisiens, parmi lesquels le parti dit pétrinien s'était recruté.

Le second évangile était censé venir du parti de la conciliation, parce que Baur, comme Strauss, le croyait composé d'après le premier et d'après le troisième. Mais la critique est unanime pour y voir le premier en date des évangiles tels que nous les possédons. Il est incontestable qu'il est rédigé d'après les souvenirs de Pierre, et il n'est pas moins certain qu'il est écrit dans la pensée dite paulinienne de la mort expiatoire de Jésus. Et puisqu'il ouvre la série des évangiles, l'union des éléments pétriniens et pauliniens ne fut donc pas une synthèse tardive. Est-ce même une synthèse? N'est-ce pas plutôt l'expression fidèle de la pensée de Jésus? Car c'est Jésus qui dit dans cet évangile : « Le Fils de l'homme non plus n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie comme rançon pour plusieurs[1]. » Au lieu de voir dans cette touchante parole le dessein de glisser un théorème paulinien parmi les récits racontés par Pierre, ne sied-il pas d'y reconnaître le principe premier, le fait divin sur lequel tous les Apôtres étaient d'accord?

Enfin, en même temps qu'on s'apercevait, par une étude de détail, à combien de difficultés se heurtait la conception de Baur, on reprenait, contre lui et contre Strauss, l'étude des témoignages contenus dans la tradition des premiers Pères.

Je n'insiste pas sur ce point. L'examen de la tra-

1. Mc. x, 45.

dition patristique sort du cadre spécial de la doctrine tubinguienne et la preuve ne peut être faite qu'en scrutant les textes de très près. Veuillez me faire confiance si je vous dis qu'aujourd'hui les positions de Baur sont de plus en plus abandonnées. Il avait négligé toute la partie philologique ; la grammaire et le lexique se sont tournés contre lui. Tout porte à croire que les Actes des Apôtres et le troisième évangile sont du même auteur, et on peut en dire autant de l'Apocalypse et du quatrième évangile. Ce n'est pas à dire que tout le monde soit d'accord sur la composition des livres du Nouveau Testament, ni qu'on ait renoncé à découvrir leurs tendances. Mais personne n'oserait plus aujourd'hui appliquer le système de Baur pour en déterminer la date, pour cette raison suffisante que le système lui-même a été reconnu faux. Le principal défaut de cette critique, c'est de se préoccuper trop de l'évolution intellectuelle des doctrines, de les construire en l'air pour les opposer l'une à l'autre dans un cliquetis d'arguments, de concevoir en un mot le christianisme primitif comme une école ou comme deux écoles de philosophie ; je ne vais pas jusqu'à dire qu'on le travestit en ce plaisant chapitre de chanoines où l'on se jetait des livres à la tête, s'il faut en croire le *Lutrin* de Boileau.

Pour éviter une discussion de détail trop ardue, je reprends, au risque de me répéter, le récit de ces premiers temps, tel qu'il ressort des documents. C'est la meilleure manière de mettre en vedette ce que l'exposé de l'école de Tubingue a d'artificiel et de fantaisiste.

*
* *

Les Apôtres avaient reconnu Jésus pour le Messie attendu par le peuple d'Israël. Lors de la confession de Pierre à Césarée de Philippe, leur foi ne s'élevait peut-être pas beaucoup au-dessus des espérances nationales. La demande des deux fils de Zébédée prouve combien ils mêlaient d'ambition à leur dévouement [1]. Mais l'enseignement de leur Maître les élevait peu à peu au-dessus de ce niveau. Lorsque, après l'épreuve de la Passion, ils le virent ressuscité, ils comprirent que son Messianisme n'était pas celui d'un roi, fils de David. Non qu'ils aient cessé tout d'abord d'espérer la restitution du royaume d'Israël [2], mais ils savaient désormais qu'Israël était invité à chercher en Jésus le pardon de ses péchés, et que cet appel, adressé à chaque âme, avait son fruit dans le baptême. Ce qui viendrait serait le règne de Dieu. Puisque nous discutons avec Baur, laissons de côté la vision de Pierre lors de la conversion du centurion Corneille. Qu'on lise cependant dans les Actes des Apôtres les trois premiers discours de saint Pierre [3] au peuple et au Sanhédrin, dont le ton est si manifestement primitif, comme Baur l'a reconnu, on reconnaît l'accent d'un messianisme moral et religieux dont l'essentiel est dans la réforme du cœur par la foi en Jésus-Christ.

Persécutés à Jérusalem, les Apôtres se répandi-

1. Mt. XVI, 22 s.; XX, 20 ss.
2. Act. I, 6.
3. Act. II, 14-40; III, 12-26; V, 29-31.

rent en Palestine et se trouvèrent en contact avec des gentils. Devaient-ils appeler ces gentils, c'est-à-dire tous ceux qui n'étaient pas Juifs, à partager leur foi? A consulter les Écritures, il n'y avait aucun doute. Le serviteur de Dieu devait être la lumière des nations[1]. Et c'était aussi la pratique des Maîtres en Israël de recruter des prosélytes parmi les gentils. Il était alors entendu qu'on ne faisait pas seulement partie du peuple de Dieu par la race; on y était admis par la circoncision et l'on acquérait droit au monde futur par la pratique de la loi de Moïse.

Il était donc indiqué de recevoir les gentils parmi les enfants de Dieu qui croyaient au Christ, de les purifier par le baptême, de prier avec eux et de célébrer avec eux la mémoire du Seigneur par le repas eucharistique. Ces nouveaux convertis, orientaux plus ou moins hellénisés, ensuite véritables Hellènes, puis Romains et barbares, trouvaient dans la prédication chrétienne bien plus qu'ils ne cherchaient, parfois avec une angoisse passionnée, dans d'autres rites, syriens ou égyptiens, le pardon des péchés, l'essai d'une conduite meilleure, l'espérance de la vie éternelle auprès de Dieu qui avait assez aimé le monde pour lui donner son Fils unique. Comment auraient-ils espéré du baptême le pardon de leurs péchés, si on ne leur avait enseigné que tel était le sens et l'efficacité de ce rite étranger? De plus, ceux qui consentaient au baptême recevaient l'Esprit-Saint. C'est la grâce propre de ce sacrement mais elle était accompa-

1. Is. XLII, 1-7, etc.

gnée alors d'une action surnaturelle qui nous étonne, mais qui s'impose avec une évidence irrésistible[1]. Il y eut, au début du christianisme, une effusion de grâces extraordinaires, que les chrétiens constatèrent, que les documents relatent comme un fait connu de tout le monde, et cette effusion de grâces, où l'on voyait l'accomplissement d'une prophétie, était accordée aux gentils comme aux Juifs, sans distinction. Qu'en conclure, sinon que les gentils étaient pardonnés, qu'ils étaient en grâce avec Dieu, que Juifs et gentils étaient sous l'impulsion du même Esprit de Dieu? Dans leur ferveur, les adhérents à une doctrine nouvelle sont d'ordinaire très unis; il faut en croire les Actes quand ils nous disent que les premiers fidèles n'avaient qu'un cœur et qu'une âme. Ils n'avaient donc sans doute aussi qu'une même foi, principe de leur union. C'est dans l'une de ces sociétés qu'il faut pénétrer pour savoir si vraiment, avant l'intervention de Paul, les Juifs convertis n'attendaient de Jésus que l'accomplissement de leur rêve national. Il serait bien étrange que ce rêve eût attiré tant d'étrangers. Mais de plus, nous savons par Paul lui-même, le Paul que Baur juge authentique, que les Juifs, dans l'ensemble, demeurèrent sourds à la prédication des Apôtres. Et il en donne la raison, c'est qu'ils ont méconnu la justice de Dieu, qu'ils se sont obstinés à chercher la justice non dans le Christ, mais dans la Loi. C'est encore qu'ils se sont heurtés au scandale de la Croix, qu'ils n'ont pas voulu chercher dans la mort du Christ

1. I Cor. XII; Act. II, etc.

le pardon accordé par Dieu au monde. Évidemment Paul interprète le fait d'après ses propres principes, mais d'abord il n'invente pas le fait : la prédication des Apôtres avait eu peu de succès parmi les Juifs. Il n'invente pas non plus l'explication de ce fait, et même on ne peut en assigner aucune autre raison que celle qu'il donne pour l'avoir constatée. La prédication des premiers Apôtres était donc qu'il fallait demander à Dieu le pardon des péchés par la vertu de la mort du Christ. Tous les chrétiens étaient d'accord sur ce point, et ils formaient une église, d'après les termes de Paul, qui avoue l'avoir persécutée [1]. Paul n'est point un philosophe qui conçoit un système et qui, après l'avoir mûri et développé, le compare à un autre système. C'est un homme d'action qui entre dans l'Église qu'il avait combattue, parce qu'elle possède la vérité. Il est vrai qu'il ne se met pas à l'école des Apôtres. Il a conscience d'avoir été éclairé par Dieu qui lui révéla son Fils Jésus-Christ, et cette révélation développa dans son esprit toute une théologie. Mais il a conscience aussi de prêcher la même foi qu'il persécutait naguère, et les églises de Judée, celles des Pétriniens, s'en rendent compte et en rendent gloire à Dieu [2]. Il n'y a dans tout le Nouveau Testament aucune trace de conflit entre Pierre et Paul sur le salut que tous deux plaçaient dans le baptême et dans la foi au Christ Jésus.

Étaient-ils en désaccord sur l'obligation de pratiquer la loi juive?

1. Gal. I, 13.
2. Gal. II, 22-24.

Les Juifs convertis à Jésus-Christ continuèrent à pratiquer les observances traditionnelles. Les Apôtres eux-mêmes montaient au Temple pour y prier. Et sans doute si quelques gentils se convertissaient dans des villes de Palestine, surtout à Jérusalem, se pliaient-ils aisément à l'observation de la Loi qui était de règle autour d'eux. Mais l'évangile se développait loin de la Judée, dans des villes où l'élément païen était en majorité. Les gentils entraient en foule dans l'Église. Barnabé et Paul qui se signalèrent comme apôtres des gentils dans la Syrie et à Antioche, ne leur demandèrent rien de plus que la sincère adhésion de l'esprit et du cœur au salut qui leur était annoncé. De la loi juive, il ne fut pas question. Les gentils ne songeaient pas à la pratiquer, sans d'ailleurs s'informer si elle était abrogée ou non, et personne ne les y contraignait.

Nous avons donc au début, non point précisément deux thèses, ni la thèse et l'antithèse, mais deux pratiques. Le problème théorique était résolu d'avance par la vie de l'Église, dirigée par l'Esprit-Saint, selon le principe fondamental de la foi.

Pourtant une thèse se produisit, près de vingt ans après la résurrection du Christ, avec l'entrée en scène à Antioche de quelques Juifs que saint Paul qualifie tout simplement de faux frères[1]. Tous ceux qui pensaient comme eux ne méritaient peut-être pas une qualification aussi dure, et plusieurs pouvaient être de très bonne foi. Le Dieu d'Israël avait donné une loi à son peuple, loi dont les pro-

1. Gal. II, 4.

phètes avaient prêché la pratique, loi qui devait être, comme le Messie, une lumière pour les nations, puisqu'elle était d'origine divine. Il parut donc à quelques Juifs devenus chrétiens que le Messie et la Loi étaient deux instruments coordonnés dans les desseins de Dieu pour procurer son règne, la mission du Messie étant d'amener tous les peuples à la pratique de la Loi. Le premier devoir des gentils convertis au Messie était donc de pratiquer l'article fondamental de l'alliance conclue, non seulement avec Moïse, mais avec Abraham, le père des croyants, qui reçut la circoncision en signe de l'alliance.

Encore une fois, voilà la thèse, celle que Baur a nommée Pétrinisme, que l'épître aux Galates attribue à des faux frères. On ne voit pas tout d'abord surgir d'antithèse sur l'abrogation de la loi. Les gentils demandent seulement qu'on les laisse libres. Cependant ils ne voudraient pas être en désaccord avec les apôtres de Jérusalem, ceux qui ont connu Jésus, et déjà ils montrent bien qu'ils ont le sentiment d'être d'accord avec eux, puisqu'ils les prennent pour juges. Barnabé et Paul partent pour Jérusalem.

C'est à Jérusalem que la question fut examinée et tranchée.

Chose étrange, et qui scandalise bien des gens : Jésus n'avait pas résolu ce point d'avance. Il n'avait pas enseigné à ses apôtres que la Loi cesserait d'être obligatoire. Il a fondé l'Église, il lui a donné un chef, sans dire à ce chef qu'elle serait affranchie des observances mosaïques. Inexplicable lacune ! s'écrient ceux qui savent comment se fon-

dent les États. — Pourquoi Jésus n'a-t-il pas aussi composé une somme théologique définitive, ou du moins un symbole de foi complet? Car on pourrait soulever la même difficulté, chaque fois qu'un doute surgit dans l'Église. Silence étonnant sans doute, mais qui ne peut embarrasser que le protestantisme, dépourvu d'une autorité vivante, et silence si digne d'un fondateur divin! Le grand politique qui va disparaître s'efforce de tout prévoir et donne ses instructions aussi complètes qu'il le peut. Un génie plus haut encore se tait, comme Alexandre, car il a pesé l'impuissance de l'homme à régler l'avenir. Jésus dit : Allez prêcher, enseignez toutes les nations, je serai avec vous. Il a donné autorité à son Église ; cette force, avec son assistance, doit suffire.

Donc les chefs de l'Église avaient à trancher cette suprême question, et ils la tranchèrent, en refusant d'obliger les gentils à la circoncision[1].

C'est ici qu'intervient la critique de Baur. Dans son épître aux Galates, Paul, champion de la liberté, affirme que sa pratique fut reconnue légitime. Il dit que les notables de Jérusalem n'imposèrent rien aux gentils convertis qui les soumettrait en partie à la loi de Moïse[2]. Au contraire, les Actes des Apôtres présentent la décision comme une transaction[3]. Les gentils baptisés ne seront pas tenus à la circoncision, mais ils devront s'abstenir des impuretés, des idoles, de la fornication, du sang et des viandes suffoquées; en d'autres termes plus modernes, on exige d'eux la pratique

1. Gal. II, 3 ss.
2. Gal. II, 6.
3. Act. XV, 28

correcte de la chasteté, et on leur interdit de manger la chair d'animaux immolés aux idoles ou tués sans qu'on ait fait couler leur sang.

Il y a donc antinomie entre les Actes des Apôtres et l'Épître de saint Paul aux Galates.

J'avoue que, sur cette difficulté spéciale, l'accord n'est pas fait parmi les critiques. Je ne vous entraînerai point dans cette discussion délicate[1]. On peut, sans recourir à une échappatoire déloyale, tenir ces quatre restrictions pour une transaction d'ordre administratif posée en vue des bonnes relations. La circoncision n'étant pas exigée des gentils, ils ne sont pas contraints d'entrer dans le judaïsme pour aller à Jésus-Christ. Cette question de principe résolue, Paul ne s'arrête pas à des règles exigées par la charité. Il était disposé à faire bien davantage, à se montrer Juif avec les Juifs pour les gagner à Jésus-Christ[2]. Une fois bien entendu que la circoncision n'a pas de valeur pour le salut, ni les autres points de la Loi, il consent qu'on les pratique dans l'intérêt de l'Évangile. C'est ainsi que s'explique sa condescendance, que Baur juge contraire à sa dignité morale, et qui n'est qu'une manifestation de plus de son âme d'apôtre. Tout ce que racontent les Actes de son respect pour la Loi vient du même esprit. Mais ce même Paul n'admettrait pas une concession qui parût compromettante pour les principes et qui fît obstacle au progrès de l'apostolat. C'est ce qui explique son attitude vis-à-vis de saint Pierre.

1. On peu consulter notre *Commentaire de l'épître aux Galates*, p. XLV ss. et p. 36.
2. I Cor. IX, 20.

Rappelez-vous ce que disait Baur.

A Jérusalem, Pierre et les apôtres, convaincus que les gentils convertis par Paul n'étaient pas dans la voie du salut, non seulement lui laissaient carte blanche, mais concluaient avec lui un accord formel en lui donnant la main. Cet accord devenait même un marché, si, bâclé sans conviction, il était vendu à la condition que Paul enverrait à Jérusalem des aumônes recueillies parmi les gentils. Et Paul, de son côté, venu pour voir s'il avait couru en vain, comme on le lui reprochait, n'aurait soutenu ni les droits ni la vérité de l'Évangile. C'est une pareille transaction qui serait coupable : aussi déshonorante pour Paul que pour Pierre, Jacques et Jean. Mais le texte de Paul parle évidemment d'un accord sincère de part et d'autre, qui tranche absolument la question de principe, afin, dit-il, que la vérité de l'Évangile demeure [1]. Le reproche qu'il fit à saint Pierre à Antioche, et qu'on aurait tort de dissimuler ou de supposer adressé à un Céphas inconnu, prouve précisément que Pierre et Paul étaient d'accord sur les principes, et même, jusqu'à ce moment, sur leur application. Si Pierre avait cru la loi obligatoire, même pour les gentils, comment s'en serait-il dispensé? Comment Paul pourrait-il lui dire, dans un moment où il ne le ménagea guère : « Si toi, qui es Juif, tu vis en gentil et non en Juif, comment obliges-tu les gentils à judaïser [2] ? » Pierre vivait en gentil, et Paul ne lui dit pas que c'était contraire à ses principes, mais au contraire qu'il s'écarte de ses principes quand il renonce à

1. Gal. II, 5.
2. Gal. II, 14.

manger avec les gentils, par crainte des judaïsants de parti pris. Et cela est si vrai que Barnabé, le compagnon de Paul, avait partagé lui aussi l'inconséquence de Pierre.

Pierre, Jacques et Jean, Paul et Barnabé, étaient d'accord, parce qu'ils cherchaient leur salut dans la foi au Christ, qui les avait réconciliés avec Dieu, qui tendait les bras à tous les hommes juifs et gentils. La question théorique qui aurait pu les diviser avait été résolue par le témoignage de l'Esprit-Saint. La prédication de Paul, ses groupements de fidèles, convertis sans la circoncision, étaient l'œuvre de Dieu; tous faisaient partie de l'Église de Dieu. S'il y eut des doutes avant la réunion de Jérusalem, ils ne pouvaient porter sur le seul principe d'union religieuse, le salut en Jésus-Christ. En se joignant à l'Église, Paul adhéra à ce principe. Son rôle fut d'en déduire plus nettement les conséquences, car il comportait l'abrogation complète de la Loi, même pour les Juifs. Mais Paul ne se préoccupait pas de faire prévaloir en pratique les dernières conséquences de ses opinions. Chargé de l'apostolat des gentils, il se montra plein de déférence pour les apôtres de la circoncision, en particulier pour saint Jacques. Est-il juste de retrancher ces faits de l'histoire, sous prétexte de dérouler inflexiblement la dialectique de la religion de l'absolu?

Toute cette évolution du christianisme s'affranchissant peu à peu de la loi juive fut une évolution véritable, c'est-à-dire une transformation dans les faits, non point par une série de mesures opportunistes, ou par des concessions politiques entre

deux partis, mais par l'action du principe unique sur lequel tout le monde était d'accord. En reconnaissant Jésus pour le Messie, les premiers disciples des apôtres et les gentils lui demandaient, par la vertu de sa mort, le pardon, la réconciliation avec Dieu, et plus tard une place dans le royaume de Dieu. Chercher Dieu en Jésus-Christ, c'était assurer son salut, c'était appartenir au peuple de Dieu. A quoi bon, dès lors, cette loi dont le but principal était de recruter et de conserver un peuple au Seigneur? On put se croire obligé à observer les rites nationaux tant que le Temple demeura debout. Sa ruine fut comme un oracle, annonçant des temps nouveaux. Le christianisme de Paul triompha, parce que c'était celui de l'Église primitive, celui qui avait pour fondement le culte rendu à Jésus, la foi en Jésus-Christ, ou plutôt le Christ Jésus lui-même.

*
* *

Reconnaître ce sens premier du christianisme, ce n'est point déroger à la gloire de Paul. Il lui reste l'honneur d'avoir reçu dans son âme la révélation qu'il a si admirablement développée. Il se soude aux anciens Apôtres, et il se soude aux premiers Pères. Baur s'était attaqué au premier point; ses disciples, plus ou moins fidèles, ont essayé d'apporter de nouvelles lumières sur cet autre point de la transmission doctrinale, celui par où Paul touche au christianisme grec. Pour ménager la continuité de l'évolution, on a cherché dans l'esprit du premier théologien du christianisme quelques traces de la tournure d'esprit ou des doctrines de l'hellénisme;

l'esprit grec aurait nuancé sa conception religieuse, la rendant ainsi plus accessible aux gentils que le pur judaïsme des anciens apôtres.

Ces sortes de recherches ne nous sont nullement antipathiques et ne dérogent pas à la dignité des écrivains sacrés.

A la vérité, l'ancienne exégèse prenait les choses d'un autre biais. Quand on rencontrait dans Sénèque des pensées vraiment religieuses, un souci constant de la perfection morale, des égards charitables pour les autres humains, même pour les esclaves qu'il voulait qu'on traitât comme des frères, nos anciens auteurs, mesurant la distance qui séparait Cicéron de Sénèque, avaient imaginé entre saint Paul et le philosophe un commerce de lettres où le ministre de Néron aurait été le disciple. Mais Sénèque se rattache sans difficulté à la lignée des moralistes stoïciens ; il est plus humain que ses prédécesseurs, mais d'autres le suivront dans cette sympathie générale pour les hommes. On se demandait plutôt à Tubingue si Paul n'aurait pas emprunté quelque chose à la philosophie de son temps. Serait-il étonnant, après tout, que celui qui s'est fait juif avec les Juifs, gentil avec les gentils, qui a cité à Athènes, d'après les Actes[1], un demi-vers d'Aratus, se soit servi de sa culture hellénique pour construire sa théologie? Il aurait préludé en cela à l'œuvre des docteurs du moyen âge qui ont incorporé dans leurs Sommes, saint Thomas d'Aquin le plus grand de tous, la meilleure partie de la sagesse antique.

Et même pouvait-il faire autrement? Le judaïsme

1. Act. XVII, 28 : τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, dans ARATUS, *Phaenom.*, 11.

de son temps était depuis des siècles en contact avec l'hellénisme. Porté sur les ailes de la victoire avec Alexandre, le génie grec avait poursuivi la conquête de l'Asie après la mort prématurée du jeune héros. Un moment il avait paru l'emporter à Jérusalem comme dans les autres cités syriennes. La réaction des fidèles compagnons des Macchabées l'avait tenu à l'écart de la sainte cité. Mais il y avait pénétré insidieusement avec les derniers Asmonéens, plus ouvertement avec Hérode, et il l'emportait partout ailleurs, en particulier à Tarse où Paul naquit, et où il reçut une éducation distinguée, puisqu'il était citoyen romain. Ces considérations générales ont leur poids. Elles ont été exploitées comme un appui par ceux qui nient l'action spéciale de Dieu dans la propagation du christianisme. Le judaïsme avec sa physionomie native, son origine barbare, n'avait pas de chances d'être accueilli par les Grecs. Cependant ils souhaitaient une religion plus grave que la leur, moins compromise par sa mythologie, riche en promesses de salut. Une bonne recette de succès eût consisté à donner au monothéisme juif, élevé comme conception, pur dans sa morale, séduisant par les promesses de la vie future, une apparence de philosophie grecque. On insinua que le succès du christianisme fut dû en partie à l'élaboration du judaïsme dans la pensée de Paul où il se mêla, soit par juxtaposition, soit par fusion, avec des éléments d'origine grecque.

Mais d'abord on oubliait que la recette avait été essayée, et depuis longtemps, par les Juifs d'Alexandrie. Histoire, philosophie, poésie, ouvrages composés sous leur nom, ou falsification de textes attri-

bués aux maîtres de l'hellénisme, ils avaient tout mis en œuvre pour convaincre les Grecs par leurs propres armes que le judaïsme était le seul dépositaire de la vérité religieuse. Or, tout cela n'eut pas grand succès. Et quand, après la ruine de Jérusalem, ce judaïsme frotté de civilisation grecque cessa d'être en contact avec le judaïsme authentique et intransigeant, celui de Palestine, ce fut la foi des Rabbins qui se perpétua dans son intégrité. La fusion avait échoué, et la tentative ne fut plus reprise.

Et pourtant Philon, pour ne nommer que lui, avait tout fait pour attirer les Grecs. L'histoire nationale qui pouvait leur porter ombrage était volatilisée en allégories subtiles, dans le goût des philosophes stoïciens. La morale était la leur, avec leur principe fondamental que la perfection consiste à vivre selon la nature. Les prophètes, amis de Dieu, avaient reçu de lui des oracles véridiques. C'était le fondement d'une mystique que l'Ancien Testament n'avait point développée, mais que Philon sut combiner avec les tendances mystiques du platonisme. Or tout cela n'eut guère d'action — que sur les apologistes chrétiens. Le monde grec fut réfractaire. Parmi les Romains, plus portés aux valeurs morales, le judaïsme fit plus de progrès, mais plutôt, semble-t-il, par son intransigeance que par ses concessions. Du moins Juvénal nous montre les fils des convertis plus zélés que leurs pères, et Épictète est l'écho du mépris où tombaient les demi-juifs[1].

1. Sur ces points on peut voir *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 273 et 281.

Il n'était donc pas aisé de réussir en donnant au judaïsme le masque de la philosophie grecque. Dans Philon la compénétration n'est pas faite. Derrière toute cette façade, semblable à un décor de théâtre antique, les gentils apercevaient l'obligation de garder le sabbat, de s'abstenir de certains aliments, de pratiquer la circoncision. Le sabbat n'eût été qu'un jour férié comme un autre, mais le reste paraissait trop dur.

Si donc l'on veut dire que Paul a favorisé l'expansion du christianisme en affranchissant les gentils de la loi juive, c'est l'évidence même. Mais cette abrogation de la loi n'est qu'une conséquence pratique de sa doctrine; elle a été, nous venons de le dire, admise par toute l'Église. Ce n'est point ce qu'on entend quand on parle d'une pénétration des idées grecques dans la théologie de Paul. Il faudrait indiquer un point précis, et ce n'est pas facile. M. Schweitzer a même accusé les critiques, plus ou moins dépendants de l'école de Tubingue, de chercher une demi-obscurité : « Quelquefois on a l'impression que, dans cette question difficile, ils rendent intentionnellement leurs discussions un peu obscures et incohérentes, et sont plus préoccupés de cacher que de révéler leurs vues, pour ne pas les exposer à des attaques[1]. »

Cependant on a volontiers insinué l'origine grecque de la théorie si particulière à Paul sur l'esprit et la chair. Il y a dans Platon un sentiment véhément de l'opposition entre la raison et les passions inférieures qu'il traite de bêtes furieuses.

1. *Paul and his interpreters*, p. 65.

L'âme est dans le corps comme dans une prison ; il faut qu'elle soit délivrée de la chair pour contempler les idées et Dieu lui-même. N'est-ce pas à ces aspirations vers la vie de l'esprit que Paul a emprunté son dualisme, l'opposition entre les deux puissances qui luttent en nous?

Aujourd'hui, personne n'oserait le dire. Le rapprochement est incontestable sur un point, celui de l'antagonisme entre la raison et les tendances mauvaises, décrit par Paul dans l'épître aux Romains. Mais ce n'est là qu'un lieu commun de morale, un fait constaté par Euripide comme par Platon, et même par le frivole Ovide, un état de conscience dont chacun peut aisément se rendre compte. Le rôle de la pensée philosophique commence lorsqu'on scrute l'origine de cette guerre intestine qui semble révéler en nous deux principes d'action distincts et opposés. A partir de ce moment, Platon et Paul suivent chacun leur voie. Platon distingue deux et même trois âmes, et creusant plus avant, il découvre le principe premier de la lutte qui nous déchire dans l'antinomie entre l'esprit et la matière. L'âme est de sa nature spirituelle, elle est tombée dans le corps pour expier une faute ; elle reprendra ses destinées propres en recouvrant son indépendance[1]. D'après saint Paul, l'homme entraîné vers le péché ne peut en triompher tout à fait par la force de la raison : il a besoin pour cela que l'Esprit de Dieu agisse en lui et se donne à lui. Mais les forces hostiles à l'Esprit ne sont pas propres au corps seul : elles résident aussi dans la

1. Voir surtout le *Phèdre*.

partie raisonnable de l'homme; le point n'est pas de vaincre les éléments de la matière, mais de mourir à une vie engagée dans le péché pour vivre d'une vie divine. Cette vie divine commence dès maintenant, quand nous sommes âme et corps; elle aura tout son épanouissement après la résurrection dans un corps devenu spirituel. Paul n'a pas besoin d'emprunter aux livres, il a directement conscience du changement accompli dans l'humanité. Que sont les désirs incertains de Platon, ses appels plus ou moins authentiques vers un secours divin[1], comparés au chant de triomphe de Paul, sûr de l'amour de Dieu dans le Christ?

Encore cet aspect de la philosophie platonicienne sollicitant les influences divines, était-il presque oublié au premier siècle de notre ère. Le néoplatonisme en dégagera toute une mystique. Mais au temps de Paul, la philosophie la plus répandue, celle des Stoïciens, n'éprouvait guère le besoin du secours de Dieu. En dépit de quelques phrases sur la prière — qu'il faut d'ailleurs ramener au sens du panthéisme, — Sénèque, comme tous les autres maîtres de l'école, ne comptait que sur la libre volonté de l'homme pour assurer ses destinées. « Le sage est le compagnon des dieux, il n'est pas leur suppliant[2]. » C'est la ferme conviction de tous ceux des philosophes qui croyaient à la Providence. Les autres pensaient avec Épicure que les dieux ne s'occupaient pas des hommes. Toute cette philosophie populaire, Paul en a pesé la valeur quand il a

1. On sait que le second Alcibiade n'est sûrement pas de Platon.
2. *Ep.* XXXI, 8.

vu dans la méconnaissance de Dieu la source de toutes les déchéances morales.

Aussi bien a-t-on renoncé à faire figurer la philosophie grecque parmi les sources de la théologie de saint Paul. Le mouvement de Tubingue, sur ce point comme sur celui du pétrinisme primitif, a abouti à une impasse.

Ce n'est pas à dire qu'on ait renoncé à chercher. Le système positif est tombé, les tendances sont en pleine activité. Et c'est toujours un procès de tendances qu'on fait aux écrits du Nouveau Testament. Le critère unique de Baur n'ouvre pas toutes les portes, c'est entendu. Mais on ne se contente même plus de classer les documents d'après leurs tendances; on s'autorise des moindres particularités dans les concepts pour attribuer un même évangile à deux ou à plusieurs auteurs. Depuis Baur, la critique interne n'a pas cessé de multiplier ses essais dans tous les sens, et si elle n'a abouti à aucun système d'une égale envergure, c'est que l'émiettement des documents retarde indéfiniment la synthèse. On se demande toujours si ce n'est pas grâce à Paul que le christianisme a pris un aspect séduisant pour l'hellénisme, seulement l'enquête, abandonnée chez les philosophes, se poursuit dans les régions plus obscures de la mystique grecque ou orientale.

Mais avant d'aborder ces dernières tentatives, nous aurons dans notre prochaine leçon à constater une sorte de parti pris de conciliation qui a paru pour un temps s'être établi sur un terrain solide.

## SEPTIÈME LEÇON

### LE COMPROMIS DES LIBÉRAUX.

Après Baur, nous n'avons plus pour guide le savant maître de Saint-Sulpice, M. Vigouroux. Il a renoncé à continuer son enquête, parce que « l'Allemagne rationaliste n'a produit aucun exégète qui ait ouvert de nouveaux sentiers dans le domaine de la critique biblique[1] ». Et, en effet, la tâche devient plus difficile d'analyser tant d'ouvrages à peine distincts par des nuances. Mais c'est donc qu'une certaine tendance a prédominé. L'autorité collective des universités vaut bien celle d'un érudit, quel que soit son talent. On aura à nous opposer sans doute des résultats acquis, les résultats de la critique. Cette situation mérite d'être étudiée de près, d'autant que, nous le verrons, la verve créatrice des exégètes allemands s'est ranimée vers la fin du dernier siècle.

Pendant que l'école de Tubingue cherchait de préférence dans les écrits de saint Paul le sens du christianisme et l'histoire de son véritable fondateur, d'autres professeurs d'exégèse et de théologie

1. *Les Livres Saints.....*, II, 586.

ne songeaient pas à déserter le terrain de l'évangile.

Le livre de Strauss avait provoqué une réaction très nette dans le sens de l'orthodoxie. Le protestantisme s'étonna qu'une pareille hardiesse eût paru légitime. On reprocha à Strauss de n'avoir pas écrit en latin, d'avoir saisi le peuple de problèmes trop ardus. Querelle justifiée par les principes catholiques, inattendue chez des luthériens. Comme si la Bible n'était pas claire, et comme si Luther n'avait pas promis à chaque fidèle l'assistance du Saint-Esprit ! Les prélats des communautés luthériennes comprenaient enfin que le piétisme était une barrière insuffisante à l'incrédulité, qu'il faisait trop bon marché de la doctrine et des confessions de foi. Un néo-luthéranisme prit naissance, pour la plus grande utilité de l'état prussien autoritaire dont il se fit le défenseur, surtout après l'ébranlement produit en 1848.

Le chef du mouvement dans l'ordre de l'exégèse était Ernest Guillaume Hengstenberg [1], dont M. Lichtenberger a tracé une amusante caricature. Sa *Gazette évangélique*, « qui n'eut d'évangélique que le nom », fut un « véritable tribunal de l'inquisition » et pratiqua « avec une infatigable persévérance le système des dénonciations, de la suspicion, de l'espionnage ». Hengstenberg « met sur une même ligne et confond dans un même anathème la philosophie panthéiste et les progrès du

1. Ernst Wilhelm Hengstenberg, né en 1802 à Fröndenberg, dans le comté de la Mark, mort à Berlin en 1869. Professeur de théologie à Berlin depuis 1826, il fonda en 1827 l'*Evangelische Kirchenzeitung*.

choléra, la théologie du sentiment et la réhabilitation de la chair ». Enfin, l'indignation monte à son comble : la *Gazette évangélique* du professeur de Berlin est comparée à l'*Univers* de Louis Veuillot[1] !

Il est certain que l'exégète luthérien orthodoxe n'était pas tendre pour la théologie de conciliation ou de compromis qui compromettait si gravement les principes de la foi.

Il salua même avec satisfaction l'explosion produite par la torpille de Strauss. Cela mettait la situation au clair. « Notre époque, écrivait-il, ne porte dans son sein que deux peuples, deux sans plus. Ils seront de plus en plus nettement opposés l'un à l'autre. L'incrédulité éliminera de plus en plus ce qui lui reste de foi ; la foi de son côté éliminera de plus en plus ce qu'elle conserve d'incrédulité. Ce sera la source d'une incalculable bénédiction. Si l'esprit du temps avait continué à faire des concessions, on eût continué à lui faire des concessions[2]. »

Mais sur quoi peut s'appuyer le protestantisme pour éliminer l'incrédulité, quand c'est la Parole de Dieu, son seul fondement, qui est en cause ? La prophétie d'Hengstenberg parut d'abord se réaliser ; l'excès d'incrédulité se produisit ; mais s'il provoqua la résistance, elle s'arrêta trop tôt pour aboutir à l'orthodoxie, et l'intransigeance de celle-ci ne lui rendit pas l'empire des âmes.

Comme sceptique, radical et imaginatif, Bruno Bauer ne laisse rien à désirer.

1. *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, par F. LICHTENBERGER, II, 305 s.
2. SCHWEITZER, p. 108.

Né en 1809 à Eisenberg, dans le duché de Saxe-Altenbourg, il appartint d'abord à la droite hégélienne. Il était professeur à Bonn quand il commença ses travaux. La Vie de Jésus de Strauss lui parut un point de départ commode, parce qu'elle dispensait d'engager la double polémique contre les rationalistes naturalistes et contre le surnaturel. Il essaya de pousser plus avant la critique, et commença par le quatrième évangile. Nous avons dit que l'opinion publique avait contraint Strauss à atténuer dans sa troisième édition ses attaques les plus acérées. Bauer reprit l'offensive et ne vit dans le quatrième évangile qu'une œuvre de littérature, une manifestation de l'art chrétien entreprise par un esprit réfléchi, poursuivie dans un but déterminé, sans souci de l'histoire. Restaient les synoptiques. Avaient-ils simplement enregistré la tradition, comme le prétendait Strauss? Alors il fallait admettre avec lui un fond historique, si mince qu'il fût, car la tradition s'appuie sur des faits, et sur des faits assez étonnants pour mettre en train l'imagination populaire.

Peut-on même attribuer cette faculté maîtresse, ce pouvoir créateur d'un mouvement aussi déterminé que le christianisme, à une entité mystérieuse et mal définie, telle qu'une collectivité en travail de dogme et d'histoire? Bauer répondit non, avec les catholiques; mais au lieu d'en conclure que les évangélistes avaient vu les faits ou entendu les témoins, il soupçonna dans leur œuvre une intention individuelle assez résolue pour se passer de l'appui des choses, un récit imaginé aussi peu digne de créance que le quatrième évangile.

La critique littéraire de Weisse, dont nous allons

parler, avait donné au second évangile la première place dans l'ordre du temps. Puisque le premier évangile et le troisième s'étaient appuyés sur le second, il n'y avait plus qu'une autorité au lieu de quatre. Il suffirait de la contester pour que tout fût mis en question. Strauss a ébranlé la tradition proprement dite ; Bauer ne croit pas à la tradition créatrice. Que reste-t-il? Un écrivain qui a peut-être imaginé de toutes pièces le personnage du Messie.

Si l'on objecte que quelqu'un a dû être tenté de jouer ce rôle du Messie à une époque où tous les Juifs l'attendaient, Bauer répond que cette espérance était très peu répandue. La preuve c'est que, lorsque Pierre répète à Jésus ce que les Galiléens pensent de lui [1], aucun n'avait eu l'idée qu'il fût le Messie. Le moment où l'on se prit à croire que Jésus de Nazareth avait été le Messie donna naissance à la vie de la communauté chrétienne.

Voilà Strauss bien dépassé, et Bauer se donne la satisfaction de le comparer à Hengstenberg. Ils ne différaient pas tellement ! « Pour Hengstenberg, toute la vie de Jésus c'est l'image du Messie d'après l'Ancien Testament qui vit et circule; Strauss, un Hengstenberg laïque, a fait de l'image du Messie un masque que Jésus a dû se mettre lui-même, de sorte que la légende a recouvert complètement sa physionomie historique [2]. » Dans ses premiers travaux, Bauer admettait encore une personnalité fascinatrice que le second évangile avait représentée comme Messie, en attendant que le quatrième la

1. Mc. VIII, 28.
2. Résumé de Schweitzer, p. 147.

transformât en Logos. Plus tard, elle s'effaça dans la pénombre du doute.

Mais la première manière était déjà trop radicale pour l'Allemagne protestante. Bauer se vit privé de la permission d'enseigner en mars 1842. Sa colère éclata dans un factum : *Le christianisme dévoilé,* qui fut détruit avant d'être mis en vente. Alors il interrompit ses études scripturaires pour s'occuper de l'histoire de la France et de l'Allemagne depuis la fin du XVIII[e] siècle. Il revint à l'évangile en 1850 pour accentuer ses doutes sur l'existence de Jésus, et se plaça à l'extrême gauche de l'école de Tubingue en niant l'authenticité des quatre grandes épîtres de saint Paul. Enfin, il crut devoir exposer son propre système. Le titre de l'ouvrage en dit long : *Le Christ et les Césars. L'origine du christianisme issu de l'hellénisme romain.* Bauer a fait du chemin depuis le temps où il croyait sauver l'honneur de Jésus en lui rendant sa véritable histoire. Son mépris des théologiens, poussé jusqu'au délire pathologique, est devenu la haine du christianisme et de l'idole romano-juive qu'il adora comme son fondateur. Cette religion, religion de résignation, de renoncement, de fuite du monde, n'a pu naître qu'au moment où l'individu se sentit écrasé par un immense organisme, tel que fut l'empire romain. Sénèque, en partie gagné à ce fatalisme passif, essaya de le faire prévaloir en s'emparant du gouvernement. Il paya cette tentative de sa vie. Le découragement des Stoïciens, où se mêlait un mysticisme hérité de Platon, les mit sur la voie de la religion triste qu'on attribue à l'évangile sorti de Judée. Et en effet, la Judée dépouillée de sa vie nationale par la prise

de Jérusalem, éprouvait le même accablement. Josèphe l'historien fait pendant à Sénèque. Philon d'Alexandrie avait préparé le terrain ; ses thérapeutes[1] furent les précurseurs des communautés chrétiennes. L'âme morale vint de Rome, le judaïsme fournit le squelette. La littérature employa une cinquantaine d'années à construire le cadre historique de la nouvelle foi.

Plus ou moins conforme aux faits — et il n'en est plus un seul qui soit solide, même l'existence de Jésus, — cette prétendue histoire n'a plus d'intérêt pour l'homme du XIX[e] siècle, puisque nous concevons autrement la religion. La conscience personnelle mise en présence du monde n'essaye plus de le dominer par le mépris, mais de le pénétrer et de l'ennoblir. C'est sans doute pour inaugurer cette religion que Bruno Bauer, exégète radical forcené, combattit dans les rangs des conservateurs prussiens jusqu'à sa mort, en 1882[2].

*
* *

Vous êtes étonnés, Messieurs, que j'aie consacré

1. Depuis S. Jérôme on se demande si les groupements dont Philon a décrit les observances dans son *De vita contemplativa* sont une société de moines juifs semblables aux Esséniens, ou si ce sont des moines chrétiens... avant les moines. Peut-être n'y a-t-il là en grande partie qu'une fiction de l'auteur de ce traité.

2. Cette analyse des idées de Bruno Bauer est empruntée à l'étude impartiale et cependant assez sympathique de M. Albert Schweitzer, p. 141 à p. 161. Voici les écrits de Bauer auxquels il se réfère : *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Brême, 1840. — *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 3 vol., Leipzig, 1841-1842. — *Kritik der Evangelien*, 2 vol., Berlin, 1850-1851. — *Kritik der Apostelgeschichte*, 1850. — *Kritik der paulinischen Briefe*, 1850-1852. — *Philo, Strauss, Renan und das Urchristentum*, 1874. — *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*, Berlin, 1877.

tant de temps à exposer des opinions si outrées et sans point d'appui sur les textes.

Le système de Bauer ressemblait trop à un roman pour inspirer confiance. Mais sa critique n'a pas été sans action. Et il était nécessaire de connaître les emportements du scepticisme pour apprécier la portée du compromis qui prévalut.

La théologie luthérienne eut toujours des partisans ; elle en a encore, qui ne sont pas sans influence, et dont on admire justement l'érudition. Mais cette influence, en dehors de l'Université d'Erlangen dont Théodore Zahn est la gloire, s'exerce plutôt parmi les pasteurs que parmi la jeunesse studieuse.

Entre cette orthodoxie et le radicalisme, le gros des théologiens et des exégètes essaya de pratiquer une sorte de théologie de conciliation. La révélation y est toujours traitée avec égard comme la source de la vérité religieuse, mais à la condition qu'on la confonde à peu près avec la raison. L'Église et l'État vivront aisément dans l'harmonie, d'autant que Rothe persuade à l'Église de se dissoudre insensiblement dans l'État. On ne désespère pas de concilier le panthéisme avec la transcendance de Dieu. Et d'ailleurs est-on obligé de choisir ? M. Lichtenberger se le demande, et répond négativement : « Si Dieu est un être personnel distinct du monde, tel que le sentiment religieux le réclame, il a un caractère indélébile de transcendance. Et pourtant Dieu est immanent au monde, comme la science l'exige. » La conciliation est malaisée ; toutefois les deux conceptions ne s'excluent pas [1].

1. *Histoire des idées religieuses en Allemagne...*, III, 215.

J'aime à citer cet adepte convaincu de la *Vermittlungstheologie* pour être sûr de ne pas la travestir. Il avoue qu'elle s'impose de moins en moins sous la forme que lui avait donnée Schleiermacher : « Expliquer l'histoire à la lumière de la conscience religieuse, et la conscience religieuse à la lumière de l'histoire : voilà ce que se propose l'école de la conciliation [1]. » Les libéraux ont objecté que dans ce programme d'accord, les droits des parties ne sont pas également respectés. La conscience religieuse peut aider à comprendre les textes, mais elle n'a pas le droit de s'imposer à l'histoire. Schleiermacher est parti d'une idée personnelle du Christ pour écrire la *Vie de Jésus*. C'est un cas individuel qu'on ne saurait poser en principe. Aussi l'école libérale a bien prétendu se réclamer uniquement de l'histoire. Elle n'a pu néanmoins se soustraire à un parti pris, celui de reconnaître à la personne du Christ un « caractère normatif » pour la conscience religieuse, ce qui n'est sans doute pas trop de la part de professeurs de théologie appointés par l'État protestant évangélique. Sur le terrain de la théologie dogmatique, certaines barrières ont longtemps subsisté entre l'école libérale et l'école dite de conciliation. Dans l'exégèse il n'y eut qu'une école, où les nuances étaient nombreuses, mais où l'on se garda bien d'afficher la confusion voulue de Schleiermacher. L'explication rationaliste, officiellement mise de côté, avait seulement changé de méthode, et le surnaturel était relégué toujours plus loin aux vieilles ferrures. Seulement on évitait

1. *Op. laud.*, III, 213.

de le dire trop ouvertement. On voulait avant tout retracer l'image de Jésus, presque effacée par les exagérations du mythisme, en fermes lignes d'histoire. On voyait apparaître en lui le génie même de la religion, quelle qu'ait été d'ailleurs le vrai caractère de sa mystérieuse personnalité, que chacun déterminerait à sa guise.

En parlant du compromis des libéraux, nous n'entendons donc nullement une synthèse philosophico-religieuse. Il semble même que désormais l'exégèse sera à peu près indépendante de la philosophie. Schenkel qui fut suspect d'hérésie avait commencé par faire éloigner Kuno Fischer de Heidelberg à cause de son panthéisme. M. Harnack se déclare ouvertement contre ce même monisme. Personne ne se propose plus de trouver dans la doctrine de Jésus la forme symbolique de la religion de l'absolu. Les disciples de Hégel, divisés en droite et en gauche, ont incliné vers un entier conservatisme religieux ou vers le pur matérialisme. Ce qui était vrai dans la première moitié du XIX[e] siècle ne l'est plus à partir de 1850. Les errements de l'exégèse supposent une philosophie commune, si l'on entend par là la négation du surnaturel et du miracle avec l'abus du subjectivisme, mais ils ne sont plus liés à une philosophie particulière. Il serait plus avisé de diriger l'enquête du côté de la religion.

Ceux qui commentent l'Écriture sont professeurs des facultés de théologie. Ils ne songent point à rompre le lien qui les rattache aux communautés. Leur souci est bien plutôt de les guider dans une évolution qu'ils estiment fatale. Ces penseurs hardis deviennent des opportunistes très retors. Ils pen-

sent à leur manière, mais ils sont instinctivement d'accord pour pratiquer une exégèse que le protestantisme allemand puisse digérer.

Entre eux et les communautés, il y a certainement d'importantes divergences. Car le plus grand nombre des ministres du saint Évangile a conservé beaucoup plus de foi dans les mystères du christianisme. Mais si la science critique fait la concession de se servir encore de termes qui n'ont plus le même sens pour elle et pour le grand public, les fidèles et les pasteurs eux-mêmes consentent à ne point se scandaliser trop aisément. De temps en temps ils protestent. Le cas de Schenkel est assez significatif et montre bien le caractère social et national du compromis.

Sa façon de présenter Jésus n'était pas plus hardie qu'une autre. Strauss lui a même reproché de reprendre d'une main en faveur de la foi ce que l'autre main avait concédé à la critique. Il ne dédaignait pas l'évangile de saint Jean, et s'en servait pour donner à la physionomie de Jésus de la profondeur et du sublime. Si on lui objectait l'histoire, il répondait par une distinction aussi conciliante que casuiste en inventât jamais : « Jésus n'était pas toujours ainsi en réalité, mais il était cependant ainsi en vérité [1]. »

Mais Sckenkel n'était plus le même homme quand on en venait à débattre l'autonomie des communautés, les droits des laïques et le suffrage universel dans l'Église. Il mena une campagne tapageuse qui réussit et aboutit à la réunion d'une assemblée

1. SCHWEITZER, p. 201.

pour la réforme ecclésiastique en 1863. *Le portrait de Jésus*[1] parut l'année suivante. L'auteur était alors professeur et directeur de séminaire à Heidelberg. Dans le grand-duché de Bade cent dix-sept ecclésiastiques signèrent une protestation, exigeant qu'on le déclarât incapable d'enseigner la théologie et à tout le moins de diriger un séminaire. On s'émut dans toute l'Allemagne. Enfin tout ce bruit s'apaisa ; Sckenkel sut faire entendre qu'il n'avait exposé qu'un côté de la question. Il avait raconté la vie du Christ de l'histoire, chacun pouvait concevoir le Christ selon sa foi. On ne réussit pas à atteindre dans l'exégète les incartades de l'ecclésiastique laïcisant.

Ce fut, dit M. Schweitzer, la dernière protestation bruyante de l'orthodoxie. Il y en eut encore pourtant, et M. Harnack n'échappa pas d'abord aux démonstrations irritées des pasteurs. Mais les orthodoxes ont renoncé à écarter de l'enseignement les professeurs libéraux. L'orthodoxie glisse insensiblement sur les voies que lui ouvre la critique.

C'est ainsi que se maintient l'union, sinon l'unité intellectuelle, entre l'exégèse des facultés et les homélies pastorales. On garde l'accord, parce qu'on évite de se gêner mutuellement. M. Holtzmann a pu constater récemment comme un point acquis qu'« aucun théologien protestant de marque ne professe plus la doctrine des symboles sur les deux natures de Jésus-Christ[2] ».

D'ailleurs il serait injuste de voir dans cette attitude un parti pris d'hypocrisie. Les professeurs

1. *Das Charakterbild Jesu*, Wiesbaden, 1864.
2. *Das messianische Bewusstsein Jesu*, p. 100, en 1907.

de théologie ne sont point des sceptiques qui cachent leur jeu. Leur situation ne commande rien de plus au sein d'une religion nationale dont les contours sont si complaisants. Ils remplissent, le plus souvent avec un labeur obstiné, la charge que l'État leur a confiée.

Et pourquoi ne pas admettre que des hommes, vivant constamment en contact avec les paroles divines, en subissent l'ascendant ? Pourraient-ils être insensibles à l'éclat de la pure lumière qui jaillit de l'Évangile, ne pas se sentir remués par l'ardeur d'un saint Paul, se fermer toujours à l'appel de Dieu vers la perfection morale ? Toujours est-il que comme protestants de naissance et d'éducation, surtout comme Allemands, ils sont désireux de ne point rompre le lien entre le protestantisme moderne et la Bible. Déjà l'union en Prusse des luthériens et des réformés tendait à constituer une église allemande. Si elle ne cherche plus la rédemption dans la foi au Christ, Fils de Dieu, égal à son Père, elle aspire à connaître la vie de Jésus qui demeure son modèle, elle a besoin d'un nouvel évangile selon les libéraux.

C'est vers l'an 1860 qu'on s'arrêta à cette conception, et que le compromis fut établi d'instinct. L'année 1864, celle du cas Schenkel, marque encore une date précise par la publication, retardée jusqu'à ce moment, de la *Vie de Jésus* par Schleiermacher, et de la deuxième *Vie de Jésus* de Strauss, adressée au peuple allemand. Rien ne marque mieux que ce dernier ouvrage la tendance à s'accorder sur un tableau de Jésus qui pût convenir à tout le monde ; l'ancien radical, demeuré isolé dans l'ou-

trance de ses thèses, s'était adouci au point d'ajouter simplement un numéro à la riche collection de l'école libérale[1].

Il est temps de dire comment elle a classé les documents et comment elle les a employés.

*
* *

Le premier point regarde ce qu'on est convenu d'appeler la critique littéraire. Strauss avait, dans sa première Vie de Jésus, opposé constamment le quatrième évangile aux trois premiers. S'il s'était rétracté en partie dans la troisième édition, ce fut, dit-il ensuite, l'effet d'une aberration momentanée. Et c'est précisément sur ce point que son étude fut regardée comme décisive. Les trois premiers évangiles sont dits synoptiques, parce que leurs récits concordent assez pour qu'on puisse les ranger parallèlement sur trois colonnes. L'ordre n'est pas toujours le même, mais, sauf ce que saint Matthieu a de plus que saint Marc, et ce que saint Luc a en plus ou en moins par rapport à tous les deux, ce sont les mêmes événements dans la même perspective. On dirait que le ministère de Jésus s'est exercé en Galilée et qu'il est venu à Jérusalem seulement pour y mourir. A première vue, tout son ministère aurait pu s'accomplir en un an.

Vous savez que le quatrième évangile fait venir Jésus à Jérusalem dès le début de sa prédication, où il place l'expulsion des vendeurs du Temple, et qu'il l'y ramène pour certaines fêtes juives, de sorte

1. Cela est vrai surtout de la physionomie de Jésus, car Strauss n'a pas voulu démordre de son opinion sur le second évangile.

que sa vie publique aurait duré au moins deux ans et demi. Dans ce cadre différent sont placés des événements qui ne sont pas ordinairement les mêmes que ceux des synoptiques [1].

A ces différences dans le récit, s'harmonise une autre manière de parler de Jésus et surtout de le faire parler ; depuis les premiers siècles de l'Église on a noté cette autre présentation de la doctrine et de la personne du Sauveur, puisque, d'après Julien l'Apostat, ce brave Jean le premier avait affirmé que Jésus était Dieu. Dans l'intérêt de la clarté, je devais rappeler ces points qui vous sont bien connus, et que Mgr Batiffol a exposés à l'Institut catholique, dès l'année 1897, avec des précisions que je passe sous silence [2].

L'ancienne exégèse mettait au même rang les quatre évangiles, soit comme témoignage rendu aux faits, soit comme écho de la doctrine de Jésus. Les rationalistes, ne s'inquiétant guère de la divinité de Jésus, avaient préféré saint Jean, parce qu'il contient beaucoup moins de miracles. Schleiermacher croyait avoir tiré de sa propre conscience une image de Jésus toute divine ; l'ayant sans doute empruntée à saint Jean, il la retrouvait volontiers dans son évangile dont les miracles avaient une portée plus profonde comme symboles.

Après Strauss, nous l'avons déjà dit, la balance pencha décidément en faveur des synoptiques. Si l'on avait simplement examiné lequel de nos quatre

1. Les quatre évangiles ont le baptême de Jésus, la multiplication des pains, et ils se retrouvent au moment de la Passion, saint Jean suivant d'ailleurs une voie un peu différente.

2. *Six leçons sur les Évangiles*, 10e édition en 1907, Paris, Gabalda.

évangiles se présente comme le récit d'un témoin oculaire, attaché à la distinction des événements selon le temps et les lieux, il eût fallu sans hésiter choisir le quatrième évangile. Mais pouvait-on traiter son auteur comme un disciple très aimé qui aurait vu son Maître à l'œuvre, et dire après cela qu'il ne l'avait pas compris? Renan l'a tenté, mais la critique allemande a été, semble-t-il, plus clairvoyante dans ses négations et plus attentive à ménager sa défense. Le principe étant posé que Jésus n'était devenu Dieu qu'avec le temps, à mesure que son image grandissait dans les âmes, il était impossible que l'auteur du quatrième évangile eût accompagné Jésus sur les chemins de la Galilée avec les apôtres. On affecta donc de ne rien tirer de cet évangile pour l'histoire de Jésus, sauf en suite de quelques inconséquences, car on ne se fit pas toujours scrupule, surtout au début, de lui emprunter certains traits qui paraissaient éclairer le portrait tracé par les synoptiques de plus de lumière et ajouter à l'expression.

Donc il fallait s'appuyer uniquement sur les trois premiers évangiles. Mais le pouvait-on?

Quelle était leur valeur historique? Avaient-ils eu seulement l'intention d'écrire une histoire?

Ils semblaient se confirmer mutuellement sur le fond des choses, mais ils ne concordaient pas sur l'ordre des faits. Comment s'expliquer l'accord et le désaccord?

Gieseler avait répondu par l'hypothèse de la catéchèse primitive[1]. Ne la confondez pas avec l'in-

1. *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der Evangelien* (dans les *Analekten* de Keil et Tzschirner, t. III, en 1816).

terprétation de Strauss où la communauté crée le mythe. La catéchèse, ou la préparation au baptême, ne fait que transmettre l'enseignement. L'évangile est la bonne nouvelle du salut. Il faut la répandre. Les apôtres ont annoncé, en public et en particulier, que pour être sauvé il faut croire en Jésus. Il a prêché le royaume de Dieu, il a souffert, il est ressuscité.

Le grand moyen de convertir les âmes, c'était de reproduire pour de nouveaux disciples la parole qui avait persuadé les premiers. On répétait toujours les mêmes choses, à peu près dans les mêmes termes. Quand on se résolut à écrire ce qui s'était dit, les récits avaient pris une certaine forme, déjà fixe avant d'être absolument fixée par l'écriture.

Voilà pour les ressemblances. Quant aux dissemblances, elles étaient le fait de chaque écrivain, qui arrangeait cette matière traditionnelle d'après son but et d'après son génie propre.

Cela paraît encore aujourd'hui l'explication la plus simple à des autorités respectables[1].

Notez d'ailleurs que la catéchèse primitive n'est pas une hypothèse, c'est un fait que personne ne songe à nier. Ce qui est hypothétique, c'est l'explication, par les modalités de l'enseignement oral, de particularités propres aux évangiles écrits.

Le fait est donc assuré, mais on doute qu'il ait produit cette ressemblance parfois très étroite, cet air de parenté, entre les trois synoptiques. Et cet accord n'est pas seulement dans les termes.

Il serait déjà très étrange que trois écrivains aient employé précisément les mêmes mots dans

1. E. Levesque, *Nos quatre évangiles* (1917).

des cas où il eût été si facile de les varier, les variations se multipliant d'elles-mêmes quand chacun suit son génie. Mais on pourrait admettre des récits stéréotypés, les catéchistes se faisant scrupule de changer les paroles de peur d'altérer le fond des choses. Ce qui est plus invraisemblable, c'est que les récits se soient groupés par séries parallèles, pour ainsi dire tout seuls. Les mots, surtout s'ils sont pittoresques, ou si le fait est insolite, s'accrochent à la mémoire. Mais elle retient beaucoup moins aisément l'ordre des faits quand il n'y a aucun lien entre eux. Avec beaucoup de mémoire on se chargerait de raconter chacun des épisodes du livre des Juges. Mais on ne saurait pas l'ordre chronologique des juges sans une application spéciale. Or les divergences entre les synoptiques prouvent clairement que la catéchèse primitive n'a point fait effort pour constituer une histoire chronologique de Jésus. Ce n'était point son rôle. Tout au plus s'expliquerait-on que les faits soient sériés selon certaines catégories : miracles, paraboles, enseignement des disciples. Mais ce n'est pas non plus le cas le plus ordinaire. La série ne s'est formée que lorsqu'un écrivain a esquissé une vie de Jésus, et si l'ordre des faits est à peu près le même dans les trois synoptiques, c'est donc que deux d'entre eux ont accepté cette première esquisse. Il y a donc eu entre les trois premiers évangélistes une certaine dépendance littéraire.

En les comparant entre eux, Christian Hermann Weisse crut reconnaître, dès l'an 1838 [1], que le

1. *Die Evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbei-*

second évangile était comme le point central des trois. Il est celui qui contient le moins de faits et surtout le moins de discours. Or, lorsque les trois évangiles relatent les mêmes faits, Matthieu et Luc sont plus semblables l'un à l'autre, soit dans les termes, soit dans l'ordre, que lorsqu'ils ne sont que deux. Qu'est-ce à dire, sinon que Marc est la raison d'être de leur ressemblance, c'est-à-dire encore que tous deux se sont servis de lui? Marc est donc le premier de tous, et en effet c'est celui qui raconte les choses avec le plus de détails, et de ces détails qui reflètent l'impression première des assistants. Certes, il est possible à un écrivain de génie de voir avec l'imagination plus fortement que d'autres avec leurs yeux, de telle sorte que le lecteur croie voir à son tour des choses supposées, tandis que le récit d'un témoin oculaire ne donnera peut-être aucun contour net à ce qui s'est passé.

Mais Marc est trop peu littérateur pour avoir dissimulé des inventions par des effets de style. Il fait assister aux scènes qu'il décrit parce que les traits en sont tracés d'après nature. S'il ne se donne pas comme témoin oculaire, il a tant parlé de Pierre que manifestement c'est Pierre qui a tout raconté. Nous touchons donc au témoignage du fidèle ami de Jésus. On peut l'en croire, et, en dépit de Strauss, le mythe est relégué à une place très secondaire. Rien n'empêcherait de traiter Marc comme un historien, s'il avait suivi cette loi de l'histoire qui range les événements selon leur ordre dans le temps.

Mais outre que sa chronologie est plus qu'élé-

*tet*, Leipzig, 1838. — *Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium*, Leipzig, 1856.

mentaire, puisqu'il ne contient aucun point de repère, on ne saurait assurer que tout se soit passé selon la filière qu'il a suivie. A tout prendre, cependant, son histoire rudimentaire n'est pas dépourvue de vraisemblance. Elle renferme, comme tant d'autres drames de la réalité, une préparation, une péripétie et un dénouement. Elle peut donc servir de base à la Vie de Jésus que la critique libérale a le devoir d'écrire.

En même temps on a reconnu un autre fondement primitif. Les discours, communs à saint Matthieu et à saint Luc, plus développés dans saint Matthieu, sont assez semblables sous ces deux formes pour remonter à une source commune, Luc et Matthieu étant par ailleurs trop discordants pour qu'on puisse supposer un emprunt de l'un à l'autre. Cette source primitive, qu'on nomme les *Logia*, — d'après un terme de Papias mal interprété, — reproduit assez fidèlement l'enseignement de Jésus, à tout le moins aussi fidèlement que Xénophon et Platon ont rendu la doctrine de Socrate. Et l'on ne saurait négliger les éléments propres à saint Luc, lequel a dû consulter des personnes au courant, puisqu'il l'affirme.

On voit que la critique dite libérale inaugurait à sa façon une réaction contre l'interprétation mythique de Strauss; elle refusait même de discuter sérieusement le scepticisme de Bruno Bauer. Elle s'était mise en possession de bases solides pour écrire la Vie de Jésus, et, malgré quelques dénégations bruyantes, mais vaines, ces bases que nous pouvons nommer de *minimum* n'ont pas été ébranlées. C'est un point à rappeler à un certain scepti-

cisme intransigeant, dont l'ignorance n'est pas moins radicale.

Dans ce rapide croquis, j'ai simplifié à l'excès. Il y eut bien des opinions divergentes dans la critique. Celle de ses aberrations littéraires que je lui pardonne le moins, c'est la fiction d'un Marc primitif, qu'on obtenait en retranchant ce qui n'a pas été utilisé par saint Luc et aussi en grattant les détails pittoresques. Un exemple, choisi entre cent, vous permettra de juger de ce manque de goût. Voici le récit de la tempête apaisée dans Luc : « Un jour Jésus monta dans une barque avec ses disciples, et il leur dit : Traversons de l'autre côté du lac. Et ils partirent. Pendant qu'ils naviguaient il s'endormit. Et un tourbillon de vent fondit sur le lac, et ils faisaient eau et étaient en danger. S'approchant, ils le réveillèrent en disant : Maître, maître, nous périssons. Or s'étant éveillé il commanda au vent et aux vagues ; et ils s'arrêtèrent et le calme se fit. Et il leur dit : Où est votre foi[1] ? »

Certes, ce petit récit est parfaitement net. Tout est dit clairement, sobrement. Il n'y a rien de plus dans Marc, rien de plus que ces touches expressives qui changent une image ressemblante en un portrait que la vie anime encore. Jugez-en : « Et il leur dit en ce jour, le soir venu : Passons à l'autre bord. Et laissant la foule, ils l'emmènent, comme il était, dans la barque, et d'autres barques étaient avec lui. Et il se produit un grand tourbillon de vent, et les vagues se jetaient dans la barque, de sorte que la barque était déjà remplie. Or lui était à la poupe,

1. Lc. VIII, 22-25.

dormant sur le coussin. Et ils l'éveillent et lui disant : Maître, tu ne te soucies pas de ce que nous périssons? Et s'étant éveillé, il commanda au vent et dit à la mer : Silence! Tais-toi! Et le vent s'abattit et il se fit un grand calme. Et il leur dit : Pourquoi êtes-vous peureux de la sorte? n'avez-vous pas encore de foi[2]? »

Vous avez noté ces détails : Ce jour, celui de la parabole du semeur, c'était le soir, il y avait d'autres barques, on prit Jésus comme il était, sans organiser une caravane; il était à la poupe, dormant sur le coussin où d'ordinaire s'assied celui qui tient le gouvernail. Détails inutiles au récit; ils sont là parce qu'ils ont été jadis dans la réalité. Et cette familiarité dans l'appel au secours, dans les reproches du Maître, cette parole directe adressée au vent et à la mer! Direz-vous que Marc est plus grand écrivain? Mais sa phrase est plus rompue, son style moins soigné. S'il avait cherché l'effet, il eût montré les vagues menaçantes, le sifflement du vent, l'horreur d'une nuit obscure. Il est assez piquant que nous ayons deux descriptions d'une autre tempête. L'une est de Chateaubriand, la seconde de Julien son domestique. Lisez-les dans l'*Itinéraire*. Vous saisirez la différence entre un style pittoresque par les dons de l'imagination, par la perception délicate du beau ou de l'horrible, non sans quelque affectation qui frise l'emphase, et un style pittoresque parce que le détail, nettement perçu, d'ailleurs insignifiant, peut-être banal ou même repoussant, comme le mal de mer, est resté dans l'imagi-

1. Mc. IV, 35-40.

nation de Julien, et a coulé de source dans son style naïf, mais sincère. Chateaubriand a-t-il vu ce qu'il a exprimé ? On peut en douter ; il voulait écrire une belle page. Mais quelle raison aurait conduit Julien à dire ce qu'il n'avait pas vu ? Les philologues qui ont inventé le Marc primitif, *Urmarkus*, furent des goujats de bibliothèques qui ne savaient même pas lire les livres. Leurs disciples ont dû chercher d'autres raisons pour attaquer l'unité de Marc, mais le Marc primitif perd de jour en jour quelque chose de son existence falote. Et cette réaction saine de la critique s'est étendue à saint Luc.

Les derniers chapitres des Actes des Apôtres ont, autant que le second évangile, l'entrain, le naturel, le vécu, puisque ce terme est admis, traits de ceux qui ont pris part aux choses. Et l'auteur dit « nous », sans affectation, parce qu'il en était[1]. La critique s'est inclinée. Voilà un témoin. Qui était-ce ? Pourquoi pas Luc, compagnon de Paul ? Mais, toujours défiante, la critique s'armait de cette concession pour refuser le reste. Ce « nous » de Luc qui ne vient qu'à la fin des Actes, caractérise un écrit inséré tel quel dans une œuvre postérieure. L'auteur de toute l'œuvre des Actes, qui est aussi celui du troisième évangile, a pu composer ces ouvrages longtemps après. La critique en était là, quand très récemment, dans une série d'études très serrées[2], M. Harnack a montré que tout est venu de la même plume. Ce point est solidement établi.

1. Les *Wirstücke* commencent à XVI, 10.
2. *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906. — *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908 ; cf. *Revue biblique*, 1906, p. 644 ss. et 1908, p. 620 ss.

Lorsque le critique berlinois ajoute que tout était terminé en l'an 60 après Jésus-Christ, aucun catholique n'a le droit de se montrer plus exigeant.

On ne saurait dire que la réaction s'étende au quatrième évangile. Il est vrai que des savants aussi considérables que Wellhausen [1], Schwartz [2], et Wendt [3], ont essayé d'y découvrir des remaniements, mais ce n'est pas pour faire cas de l'apport historique du quatrième évangile.

M. Spitta [4] en est venu là, mais pour refaire d'après un proto-Luc et un proto-Jean une histoire tout à fait arbitraire. Le quatrième évangile résiste à toute dissection de documents. Jean n'a pas moins que Marc le caractère d'un écrit original et organique.

Il faut encore choisir entre tout ou rien. Nous avons toujours préféré le tout. D'ailleurs, la critique ne parle plus d'une date aussi tardive que celles qu'avaient proposée Strauss et Baur.

Si donc on déterminait aujourd'hui ce en quoi l'aile droite, l'extrême droite si l'on veut, de l'exégèse libérale se distingue de l'exégèse catholique sur l'origine des évangiles, on constaterait un rapprochement des libéraux vers la tradition. Pour les dates entre 60 et 70, je ne vois aucune divergence

1. J. Wellhausen, *Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium*, Berlin, 1907. — *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908.

2. E. Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium*, dans les *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol. Hist. Klasse*, Berlin, 1907, p. 341-372; 1908, p. 114-188; 497-560.

3. Hans Heinrich Wendt, *Die Schichten im vierten Evangelium*, Göttingen, 1911.

4. Friedrich Spitta, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Göttingen, 1910.

entre Mgr Batiffol et M. Jacquier de notre côté, M. Harnack de l'autre. Sur la date du quatrième évangile, vers l'an 100, peu avant ou peu après, tout le monde est d'accord du P. Cornely à M. Jülicher. Et je ne puis croire que les critiques modérés de gauche s'obstinent longtemps encore à faire descendre les synoptiques après la ruine de Jérusalem en l'an 70.

On discute surtout le cas de saint Matthieu, le plus difficile de tous. Tandis que les libéraux continuent à distinguer nettement un recueil de discours, en araméen ou en grec, qui aurait servi de source au premier évangile et au troisième, la Commission biblique pontificale s'est refusée à donner un certificat d'origine à ce recueil que l'antiquité n'a pas connu.

Elle distingue entre l'œuvre primitive de l'apôtre Matthieu, écrite en araméen, et le premier évangile grec, tel que nous le possédons, mais elle proclame l'identité substantielle du texte original et de la traduction, de telle sorte cependant que le traducteur grec a pu s'inspirer de l'évangile de saint Marc, puisque Marc peut être plus ancien que la traduction. C'est sur ce terrain que je me place, en profitant de la latitude que ménage le mot de substance. Mais ce n'est point aujourd'hui la question. Je n'ai pu exposer les conclusions documentaires de l'école libérale sans vous indiquer ce que nous en pensons; je n'ai pas à les discuter en détail. Elles figurent ici comme base historique de la vie de Jésus, et c'est cette histoire, selon les libéraux, que nous avons à analyser, hélas! toujours rapidement.

*
* *

Je ne puis songer à parcourir avec vous les ouvrages, célèbres en Allemagne, de Schenkel, de Weizsäcker[1], de Théodore Keim[2], de Beyschlag[3], de Bernard Weiss[4]. Je prends pour type les écrits de Henri Jules Holtzmann[5]. Il est à peu près au centre de l'école, entre Bernard Weiss, plus traditionnel, et Keim, plus libéral. Son autorité repose sur des ouvrages considérables : une introduction aux évangiles synoptiques, une théologie du Nouveau Testament, plusieurs commentaires. Avec une diligence peu commune, il a recueilli les opinions des autres, qui semblent former à la sienne comme un fond de tableau. Moins connu en France que M. Harnack, il a pour ainsi dire fixé la position de l'école libérale, dont il a dit le dernier mot avant les attaques des nouveaux critiques. Et Harnack, dans son *Essence du christianisme*[6], n'a fait que revêtir les mêmes résultats d'une forme oratoire. Holtzmann a donc donné sa forme définitive à une théo-

1. KARL HEINRICH WEIZSÄCKER, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung*, Gotha, 1864.

2. THEODOR KEIM, *Die Geschichte Jesu von Nazara*, 3 vol., Zurich, de 1867 à 1872.

3. WILLIBALD BEYSCHLAG, *Das Leben Jesu*, en deux parties, prolégomènes et exposition, 1885-1886.

4. BERNHARD WEISS, *Das Leben Jesu*, 2 vol., 1882.

5. HEINRICH JULIUS HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig, 1863. — *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, plusieurs éditions. — *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 vol., Fribourg-en-Br. et Leipzig, 1897. Plusieurs commentaires dans le *Hand-Commentar;* cf. *Revue biblique*, 1897, p. 468 ss.

6. ADOLF HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, nombreuses éditions; cf. *Revue biblique*, 1901, p. 110 ss.

rie qui elle n'est certes pas définitive, et qui est bien près d'être abandonnée en tant que système intégral et exclusif.

On a, disions-nous, rompu avec le mythe, sauf quelques embellissements de la légende, inspirés par l'Ancien Testament pour marquer l'accomplissement des prophéties, et sauf quelque efflorescence du merveilleux. Cependant les récits de l'enfance, soit dans saint Matthieu, soit dans saint Luc, ressortissent au mythe. C'est l'usage que l'imagination, frappée par une brillante existence, remplisse le vide des premières années par des pressentiments de l'avenir.

L'histoire vraie commence avec le Baptême. Et aussitôt se pose la question qui domine tout : Jésus s'est-il cru le Messie attendu par les Juifs?

Autant saint Matthieu attachait d'importance à ce titre pour convertir ses compatriotes, autant il est fâcheux pour un théologien libéral de notre temps, dans quelque sens qu'on prenne le messianisme. Il y a, disions-nous déjà à propos de Reimarus, le messianisme national et temporel, et le messianisme que les modernes nomment eschatologique, c'est-à-dire le pouvoir de venir sur les nuées pour juger tous les hommes. Concevoir le dessein de délivrer son peuple était en soi chose louable, mais que nous importerait à nous? Est-ce cela que Jésus a voulu faire? Les libéraux répondent avec raison que non. Or si Jésus n'est point un ambitieux, ni même un héros des espérances nationales, il n'est pas non plus l'illuminé qui se serait imaginé avoir reçu la mission d'inaugurer sur la terre un monde nouveau, de transformer la vie humaine en

une vie de rêve, dans l'innocence et le bonheur. Placé entre deux espérances également chimériques, il les a épurées toutes deux, s'efforçant d'améliorer les hommes en leur enseignant à aimer Dieu comme leur Père et les autres comme leurs frères. Son messianisme est un apostolat du règne de Dieu, tel qu'il est à la portée de chacun. Le règne de Dieu, d'après la description de M. Harnack, c'est un don d'en haut, et non le produit de la vie naturelle; un bien religieux, qui doit pénétrer toute l'existence. Comment Dieu est le Père, et quel est le prix de l'âme, c'est le second thème de Jésus, si profond, si vrai, si clair pour l'âme religieuse, que par là le christianisme n'est pas une religion comme une autre, mais la religion elle-même. Il faut aussi observer une justice meilleure, qui ne soit pas dans le culte extérieur, mais dans les dispositions morales, qui atteigne le fond du cœur où elle a sa racine dans l'amour et son point d'appui dans l'humilité.

Comme le Jésus des libéraux, si pur et si haut que soit son génie religieux, n'est qu'un homme, on serait curieux de savoir à quel moment il a acquis la conviction que sa mission était de prêcher le messianisme spirituel. Ce fut au baptême; car c'est alors que Jésus a pris conscience de sa dignité de Fils de Dieu, c'est alors qu'il a compris que Dieu était le Père et son Père, et qu'il était son fils. Voilà donc Jésus investi de sa mission par sa conscience. Il prêche ce règne de Dieu qui est la conversion intérieure, avec la conviction qu'il joue ainsi le rôle du Messie. Mais combien différentes les impulsions que soulevait ce titre dans la foule, impa-

tiente de saluer le Roi Messie, fils de David! Aussi le Maître eut-il soin d'éviter toute agitation révolutionnaire. Il voila sa dignité, même à ses disciples.

C'est seulement à Césarée de Philippe qu'il accepta leurs hommages, parce qu'il les avait conduits insensiblement à une conception plus haute du règne de Dieu et du Messie. La confession de Pierre a, dans l'histoire libérale de Jésus, une souveraine importance. C'est comme la péripétie de toute sa vie publique. Désormais son idéal messianique le domine de plus en plus, mais il comprend aussi qu'il ne pourra le faire pénétrer dans le vulgaire. N'entendant rien à une transformation spirituelle, les foules, un moment surexcitées, abandonnent cet humble prédicateur qui n'a pas su répondre à leur enthousiasme. Jésus sait maintenant que son entreprise ne réussira que par les souffrances et par la mort. Il essaye d'amener ses disciples à ce degré plus haut encore de sa vocation divine; il les entraîne à Jérusalem où la solution de Dieu interviendra. Quelle solution? Nous sommes ici au point délicat où il faut préciser les sentiments de Jésus par rapport aux rêveries eschatologiques ou extrémistes.

Est-il vraisemblable qu'un sage comme Jésus, une âme religieuse si humble, qui avait refusé de s'associer aux espérances temporelles des Juifs, ait incliné à la fin vers cet autre messianisme, plus chimérique encore, qui attendait le salut d'une intervention éclatante de Dieu? A-t-il pensé que si lui, le Messie, ne pouvait inaugurer son règne que par sa mort, le monde entier, l'ancien monde, le monde mauvais, devait disparaître avec lui, pour être aussitôt

remplacé sur la terre par un monde tout divin? L'école libérale n'en croit rien, et c'est en cela qu'elle se distingue des eschatologistes. Au début, sans trop se préoccuper des textes, on les éliminait en les prenant dans un sens spirituel. Mais sous les coups des nouveaux adversaires, il fallut discuter de près, et prendre parti. La discussion roule surtout sur le titre de Fils de l'homme. On s'est débarrassé du titre de Fils de Dieu, entendu de la manière la plus banale, mais que faire de cette appellation de Fils de l'homme, que Jésus prenait si volontiers, et qui doit révéler le secret de sa conscience messianique? On lit à peu près sous les mêmes termes dans les trois synoptiques : Quand le grand prêtre demanda à Jésus : « Es-tu le Christ, le fils du [Dieu] béni? » Jésus répondit : « Je le suis. Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant avec les nuées du ciel[1]. » N'est-ce pas dire : Je suis le Messie prédit par Daniel, un Messie qui doit régner auprès de Dieu et venir pour juger le monde?

Les libéraux sont embarrassés de ce texte. Plusieurs, et parmi eux Holtzmann et Harnack, concèdent que Jésus a cru à son règne auprès de Dieu, mais sans imaginer pour cela que la race humaine allait être transformée sur la terre.

D'autres craignent que cette concession ne les entraîne trop loin, et ils coupent à la racine. M. Adalbert Merx, par exemple, ne voulait pas que Jésus se soit donné du tout comme Messie[2].

1. Mc. xiv, 61 s.
2. *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte,* Uebersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinai-

D'après Wellhausen, Pierre et le peuple tenaient Jésus pour le Messie ; lui se laissait faire et l'on ne sait pas exactement ce qu'il pensait. Cet orientaliste éminent a affirmé de tout le poids de sa connaissance approfondie de l'araméen, langue que parlait Jésus, que fils de l'homme ou *barnachâ* signifie simplement un homme ; ce terme devient dans l'évangile presque synonyme de « moi qui vous parle »[1].

En dépit de ces fluctuations et de ces fissures, l'école libérale a réussi à sauvegarder pendant un demi-siècle un résidu historique de l'évangile. Cette image donnait satisfaction au désir général de ne pas rompre avec le Christ, et elle n'obligeait personne à lui rendre un autre culte que l'hommage dû aux grands hommes.

Alexandre Sévère avait fait une place à Jésus à côté d'Orphée et des héros dans sa chapelle domestique ; le protestantisme libéral, plus respectueux, l'isolait sur un très haut piédestal.

N'hésitons pas à dire que c'était un service rendu à l'exégèse que de bannir l'interprétation mythique presque totale de Strauss, de soutenir avec tant de force le caractère moral et religieux de l'enseignement de Jésus, de le placer dans une sphère d'où il dominait les préjugés de son temps, et même

kloster gefundenen Palimpsesthandschrift, Traduction, Berlin, 1897 ; explications sur Marc et Luc, Berlin, 1905, p. 82 et p. 161. Comme l'indique le titre allemand, M. Merx a eu l'heureuse idée de traduire le ms. syriaque trouvé au Sinaï par Mrs. Lewis, mais aussi l'aberration de regarder ce texte comme plus voisin qu'aucun autre des originaux.

1. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 39 ; Berlin, 1905. Voir pour le sens messianique, TILLMANN (catholique), *Der Menschensohn* ; cf. *Revue biblique*, 1908, p. 280 ss.

tout son temps, d'où il avait préparé une véritable régénération de l'humanité, toujours à la disposition de l'humanité dans l'avenir. Mais ce Jésus, bon professeur de morale, président respecté d'une conférence de pasteurs, utile auxiliaire de l'État pour former les enfants allemands à la vertu, est-il le Jésus de l'Évangile? Avec l'école libérale nous soutiendrons contre les eschatologistes son dessein de fonder une religion spirituelle, assise sur la base du Judaïsme, mais plus pure et plus confiante en le père des Cieux. Est-ce tout ? Est-ce là, même sans parler de la divinité de Jésus, l'impression que nous laissent les évangiles? Renan protestait, simplement au nom de l'exégèse et de l'histoire. Cette page si pénétrante vaut d'être citée ici. « Chose singulière, c'est l'école de théologie libérale qui propose les solutions les plus sceptiques. L'apologie sensée du Christianisme en est venue à faire le vide dans les circonstances historiques de la naissance du christianisme. Les miracles, les prophéties messianiques, bases autrefois de l'apologie chrétienne, en sont devenues l'embarras : on cherche à les écarter... Jésus n'a prétendu faire aucun miracle; il ne s'est pas cru le Messie... Un homme savant, qui a été mêlé à ces débats, m'écrivait dernièrement : « Comme autrefois il fallait prouver à tout prix que Jésus était Dieu, il s'agit, pour l'école théologique de nos jours, de prouver, non seulement qu'il n'est qu'homme, mais encore qu'il s'est toujours regardé comme tel. On tient à le présenter comme l'homme de bon sens, l'homme pratique par excellence; on le transforme à l'image et selon le cœur de la théologie moderne. Je crois

avec vous que ce n'est plus là faire justice à la vérité historique, que c'est en négliger un côté essentiel. »

Renan ajoutait : « Scholten et Schenkel tiennent, certes, pour un Jésus historique et réel; mais leur Jésus historique n'est ni un messie, ni un prophète, ni un Juif. On ne sait ce qu'il a voulu : on ne comprend ni sa vie ni sa mort. Leur Jésus est un éon à sa manière, un être impalpable, intangible.

« L'histoire pure ne connaît pas de tels êtres[1]. »

Vous aurez noté que cette satire si calme et cependant si mordante, atteint surtout les libéraux qui escamotaient presque entièrement le messianisme de Jésus. Ils étaient le plus grand nombre au moment où Renan écrivait.

Et c'est bien en effet le seul parti logique. L'école libérale moyenne s'est trouvée menacée à la fois de deux côtés. Les eschatologistes conséquents ne se sont pas contentés de ses concessions. Et d'un autre côté Wrede a mis cruellement le doigt sur leurs inconséquences. Enlever les éléments miraculeux, choisir entre les différents textes évangéliques, combiner des vraisemblances psychologiques, ce n'est point écrire l'histoire. La critique libérale s'appuie surtout sur Marc. Si seulement elle l'avait lu ! Wrede ne manque pas une occasion de montrer à quel point, d'après Marc, Jésus est un être surnaturel, à quel point sa mission est divine, son action mystérieuse, sans que rien marque un progrès ou un changement

1. Dans Lévy, *D.-F. Strauss*, p. 223, note 2.

dans son esprit, de sorte qu'il y a déja dans Marc beaucoup de la doctrine du quatrième évangile[1].

Si on élague tout cela, qui est précisément ce que Marc a voulu dire, on n'a pas le droit de conclure que Jésus se soit cru le Messie. Puisque Marc, loin d'être un historien, ne fait que refléter la foi de la communauté, il ne peut pas servir de base à une histoire. Nous retombons ici dans les exagérations de Bruno Bauer, insensées comme système positif, redoutables comme réduction à l'absurde d'une méthode arbitraire. La sortie pétulante de Wrede, excessive comme elle était, n'a pas beaucoup ému l'exégèse libérale. De nouvelles attaques l'ont laissée moins indifférente. Elles seront l'objet de notre prochaine leçon.

1. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien.* Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium. Von D. W. Wrede, O. Professor der ev. Theologie zu Breslau. 8° de XIV-292 pp., Göttingen, 1901. La *Revue biblique* (1903, p. 625 ss.) a souligné l'importance de cette manifestation. Elle a paru telle à M. Schweitzer que le premier titre de son ouvrage, que nous avons si souvent cité, était dans la première édition (1906) : *Von Reimarus zu Wrede.* C'était exagérer la portée de ces deux noms.

# HUITIÈME LEÇON

## LA DÉCOUVERTE PAR J. WEISS DU MESSIANISME ESCHATOLOGIQUE.

Nous avons laissé l'école libérale dans une situation assez critique. Elle a essayé d'écrire une vie de Jésus qui fût conforme aux faits et qui permît aux consciences protestantes de la fin du XIXe siècle de se réclamer encore de Lui. Dans ce but elle a pris pour base l'évangile de Marc, et en a tiré un portrait du Maître. Doué du plus pur génie religieux qui fut jamais, Jésus s'était proposé d'améliorer les sentiments religieux et moraux de l'humanité, et celle-ci trouverait encore dans sa doctrine les principes d'une vie meilleure, en adorant Dieu comme un Père, en cherchant dans l'intime de l'âme l'avènement du règne de Dieu. Mais si Jésus a prêché un règne de Dieu visible et extérieur, s'il s'est dit le Messie, s'il s'est attribué un pouvoir surnaturel, s'il s'est cru Fils de Dieu? Comment la raison moderne ne serait-elle pas obligée de modérer de telles prétentions absolument incompatibles avec ses prétentions à elle? Alors on estompait tout ce qui dépassait le niveau humain dans sa mystérieuse personnalité. Mais ce n'était plus ce

que Marc avait voulu dire. Avouez donc, disait Wrede, que Marc ne compte pas pour vous.

Autant vaudrait-il confesser que nous ne savons pas même si Jésus s'est dit le Messie. Plusieurs libéraux étaient disposés à sacrifier son messianisme, historique pourtant, à la vénération qu'ils voulaient lui conserver. Mais alors pourquoi ce Jésus de Nazareth a-t-il été condamné? On ne comprend plus rien ni à sa vie, ni à sa mort. Encore un pas, et l'on niera son existence.

Pendant que l'école libérale se débattait avec ces extrémistes, elle fut attaquée avec vigueur d'un autre côté. En 1892, M. Jean Weiss, fils de Bernard, publiait une petite brochure de 67 pages qui n'eut guère moins de retentissement dans les cercles érudits que la Vie de Jésus par Strauss. Elle était intitulée : *La prédication du règne de Dieu par Jésus*[1]. C'était une déclaration de guerre à la théologie moderne au nom de la critique historique. M. J. Weiss a précisé dans l'avant-propos de la deuxième édition en 1900. Depuis assez longtemps la théologie moderne a introduit dans l'évangile les idées de Ritschl qui ne sont au fond qu'un résidu de l'*Aufklärung* et du système de Kant. Or Jésus ne fut pas l'homme que nous imaginons d'après nos conceptions modernes; il fut l'homme de son temps ; ce sont les espérances de ses contemporains qu'il a concentrées dans sa personne. Alors tout le monde attendait une intervention de Dieu qui ferait succéder à la domination du mal une ère d'innocence et de bonheur : tel devait être

1. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892, Göttingen. — Deuxième édition, complètement refondue en 1900, 210 pages.

le règne de Dieu qu'il a prêché. Il ne l'a pas fondé, il l'a annoncé comme un événement prochain; il ne l'a pas amené par son action, il a attendu que Dieu le produisît par un miracle inouï. N'était-il donc qu'un prophète? Il avait conscience d'être bien davantage, d'être le juge qui prononcerait sur les bons et sur les méchants et qui régnerait au nom de Dieu sur les élus. De même que le règne était réservé à l'avenir, il était le Messie à venir[1].

Voilà donc Jésus débarrassé de ce costume de pasteur dont on l'avait affublé. Il ne vit, ne respire que dans l'attente de l'œuvre de Dieu, du salut dont il sera l'agent; il est tout entier plongé dans le surnaturel. Et il y a dans cette thèse un sentiment si juste de l'élévation de Jésus dans une sphère céleste, et en même temps une intention si plausible de le rendre à son milieu historique, que plus d'un catholique applaudit de bon cœur lorsqu'un autre livre, *L'Évangile et l'Église,* opposa le Jésus de la nouvelle école au Jésus libéral de M. Harnack. A regarder de plus près, on s'aperçoit bien vite que le profit serait mince à changer. Car du moins le Jésus libéral avait travaillé pour nous, tandis que le Jésus de Jean Weiss était absorbé dans une seule pensée : le Règne de Dieu à venir, mettant un terme à l'histoire pour inaugurer un monde nouveau et surnaturel. Il n'a pas songé à l'Église, il n'y avait même pas lieu. Car on touchait à la fin, tout était dominé et réglé par l'imminence de l'événement suprême. C'est le sens du mot eschatologique, qui signifie « relatif à

1. Cf. *Revue biblique*, 1904, p. 106 ss.

la fin ». Le messianisme eschatologique est celui qui inaugure le ciel sur la terre, toute l'histoire étant terminée.

Cette fois, nous voilà en présence d'un système bien vivant, soutenu avec une ardeur passionnée. Comme les autres manifestations importantes de la critique, il a séduit beaucoup d'esprits. On prétend s'en tenir à l'histoire pure, sans se mettre à la remorque d'aucun parti pris confessionnel, et cette indépendance paraît nécessaire aux études historiques. On nous dit que Jésus a dû se référer aux conceptions de son temps, et l'on prétend les connaître d'après des écrits anciens ou négligés ou inconnus jusqu'à nos jours. On insiste sur des textes décisifs, qu'il faut prendre à la lettre, dans leur contexte évangélique, en écartant résolument les pieuses échappatoires traditionnelles. Et il est extrêmement difficile de sortir de la confusion créée par le mot eschatologique; car de quoi s'est préoccupé Jésus, si ce n'est en effet des fins dernières ?

C'est le privilège des doctrines nouvelles, présentées avec érudition et avec art, d'exercer une séduction prenante. Notre temps est encore sous le charme de celle-là. Comme toutes les constructions bien faites, elle a sa vraisemblance en elle-même; elle s'appuie sur quelques textes et l'on n'a pas toujours tous les autres présents à l'esprit. Ses parrains ne se croient pas obligés d'énoncer les difficultés qu'elle présente. Il faut, pour bien juger, considérer tous les aspects de la question, quand c'est déjà quelque chose d'analyser clairement ce qu'on n'expose pas toujours clairement.

Pour plus de sûreté, j'emprunte l'analyse du messianisme eschatologique à M. Albert Schweitzer, qui l'a esquissé très franchement en l'appliquant à la vie de Jésus. Il est pleinement convaincu que nous tenons enfin l'énigme vainement cherchée jusqu'à présent de cette âme, de cette vie et de cette mort. Nous ne refusons pas de discuter avec lui, quoiqu'il se fasse la partie facile en éliminant absolument saint Jean, et en ne tenant aucun compte de saint Luc. Mais enfin il admet ce principe, qui devrait être évident pour tout le monde : le portrait de Jésus d'après saint Marc et aussi d'après saint Matthieu, est celui d'une individualité très puissante; jamais un groupe anonyme de fidèles, désireux de justifier leur foi, — et comment serait-elle née? — n'aurait abouti à mettre sur pied une personne comme celle-là. Certes il y a une conviction religieuse dans l'Évangile, il y a un dogme qui s'est cru supérieur au cours naturel des choses. Mais si ce dogme n'avait pas été dans la pensée du Maître, il ne serait pas sorti du cerveau de ses disciples. S'ils s'étaient crus autorisés à modifier sa pensée, à y introduire leurs préoccupations, leurs croyances, leurs rites et leurs institutions, il leur eût été bien facile de lui faire tenir sur tout cela de longs discours. Or il a parlé très peu du culte dû à sa personne, très peu de l'Église, et très souvent du Règne à venir. C'est donc que la tradition a rapporté fidèlement ses pensées et ses paroles, en un mot, son dogme surnaturel[1]. C'est la

1. SCHWEITZER, p. 391 : Pourquoi Jésus n'aurait-il pas pensé aussi dogmatiquement et fait de l'histoire aussi activement qu'un pauvre évangéliste qui aurait été contraint par une théologie de communauté à le faire sur le papier?

dernière condamnation de Strauss. Chacun à sa place. Le disciple n'est pas au-dessus du Maître.

Voyons donc quel est ce dogme d'après M. Alb. Schweitzer.

Jésus entre dans l'histoire quand il apporte en Galilée l'annonce du règne de Dieu qui est imminent. De qui tient-il sa croyance? Peut-être du Baptiste. Autant dire qu'elle était dans l'air. Il savait qu'il appartiendrait de sa personne au royaume de Dieu, avec les élus et les anges, et comme il était descendant de David, il lui revenait d'en être le Messie. Cette conscience messianique est-elle née en lui, comme le dit l'école libérale, au moment du baptême, où il aurait cru avoir une vision? M. Schweitzer en doute, et à bon droit, car ce n'est pas le sens de la tradition.

Jésus se croit donc le Messie, fils de David. Mais en ce temps-là, et depuis Daniel, on attendait un autre sauveur, le Fils de l'homme qui devait venir sur les nuées du ciel pour établir le règne de Dieu.

Comment unir ces deux vocations? C'est le problème qui préoccupa Jésus et qu'il crut réalisé en sa personne. Il suffisait d'accorder une existence terrestre à ce Fils de l'homme, existence antérieure à son rôle propre, et puisque le Règne de Dieu devait changer toutes les valeurs du temps présent, le fils de David, vivant dans une modeste condition, pouvait espérer devenir Fils de l'homme à l'avènement du Règne de Dieu.

D'après la théologie libérale, on a forgé à Jésus une ascendance davidique après l'avoir reconnu comme Messie. Mais, dit M. Schweitzer, que fait-

on de l'affirmation de saint Paul[1] si dégagé de tout ce qui n'était que l'existence humaine du Christ? Il faut retourner la proposition : Jésus s'est cru le Messie parce qu'il était fils de David. Il pouvait très bien le savoir et on le savait autour de lui, puisque la Cananéenne[2] et l'aveugle de Jéricho[3] l'ont interpellé fils de David.

D'après la solution libérale encore, Jésus se serait cru le Messie parce qu'il se sentait fils de Dieu, comme les autres, quoique à un degré plus éminent. Il est plus simple et plus approprié de dire qu'il s'est cru Messie, étant fils de David au temps où le Messie était attendu.

Mais voici quelque chose d'étrange. Jésus s'est cru le Messie parce qu'il était fils de David, cela est en effet assez naturel; mais il est tout à fait singulier que les autres, le sachant fils de David, n'aient pas eu un seul instant l'idée qu'il fût le Messie. C'est, dit M. Schweitzer, parce qu'ils n'attendaient plus un Messie terrestre national; personne ne songeait qu'au Fils de l'homme venant sur les nuées. Nous verrons bien. Mais voici qui étonne encore. Jésus cache soigneusement le secret de son messianisme futur. Pourquoi? Dans le nouveau système il n'est pas aisé de le dire. Nous alléguons, nous, qu'il a évité l'enthousiasme des foules pour un Messie national, enthousiasme qui aurait pu provoquer une révolution, détourner l'attention de Dieu et de son règne. Mais si Jésus était le Messie futur du règne de Dieu, pourquoi dissimuler? M. Schweitzer en est

1. Rom. I, 3.
2. Mt. XV, 22.
3. Mc. X, 47 s.

réduit à conjecturer que Jésus tenait pour un dogme l'obscurité du Messie, ou que peut-être il ne voulait pas convertir ceux auxquels le Royaume n'était pas destiné! Donc Jésus prêche, mais mollement : « Il enseigne, mais comme quelqu'un qui sait qu'il ne doit pas être trop clair, ni trop démonstratif[1]. » Et nous voilà loin du prophète aux paroles enflammées, qui est venu mettre le feu sur la terre! Encore faut-il savoir gré à M. Schweitzer d'avoir accordé quelque activité à cet être passif de J. Weiss, uniquement attentif à l'arrivée soudaine et décisive de Dieu!

Cette intervention, Jésus l'attendait avec confiance pour le temps de la moisson. C'est pourquoi il attirait l'attention sur la semence et sur la moisson dans les paraboles du règne de Dieu. Le temps pressait. Il avait hâte d'adresser à la foule un suprême appel, et, comme il ne pouvait être partout, il envoya ses apôtres. Voilà donc cette mission, si souvent rayée de l'histoire par les libéraux, qui y rentre avec tous les honneurs. Schweitzer ne veut même pas laisser tomber une ligne des recommandations de Jésus d'après saint Matthieu. Tout a été prononcé, et dans cette circonstance. Les Apôtres sont chargés de dire : le Règne n'est pas seulement prochain, nous y touchons. Faites pénitence! Et Jésus était si assuré d'entrer lui-même en scène pour inaugurer le règne qu'il a dit expressément : « Je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu[2]. »

1. SCHWEITZER, p. 400.
2. Mt. x, 23.

Cette espérance fut trompée. Les Apôtres revinrent tout joyeux, mais le monde allait toujours du même train. C'est le moment où Jésus change d'attitude. Il se retire à l'écart, et, pour être plus tranquille, quitte la Galilée et se dirige vers le nord. Quelles sont maintenant ses pensées?

Il savait depuis longtemps que la crise du salut comportait des épreuves. Le Messie n'apparaîtrait pour sauver les bons qu'au moment où tout serait désespéré. C'est pour cela que les disciples devaient demander à Dieu, non seulement : « Que votre règne arrive! » mais encore : « Ne nous laissez pas envelopper dans la tentation, » c'est-à-dire dans la dure épreuve qui précédera la délivrance. Si le grand moissonneur a laissé tomber sa faucille, c'est donc que les épis n'ont pas encore mûri au soleil de la tribulation; il manque quelque chose aux douleurs[1]. Et pourquoi le Fils de l'homme, lui-même, ne serait-il pas appelé par Dieu à servir, à souffrir, à mourir, avant d'être transformé dans la gloire? Jésus comprend ce que Dieu demande de lui. La pénitence devait précéder le Règne. Le peuple n'a pas fait pénitence. Lui expiera pour le peuple. Il le sait, il en fait confidence à ses disciples, et il leur annonce en même temps sa résurrection.

Voilà du moins qui est logique. Les libéraux ne voient dans la triple prophétie faite par Jésus de sa passion et de sa résurrection qu'une addition postérieure. Et, en effet, ils ne peuvent se l'expliquer. Pourquoi Jésus aurait-il eu tout à coup le pressentiment que sa destinée était de mourir avant d'avoir

1. Sur les douleurs messianiques, voir le Commentaire de Mc. XIII, 8.

fini son ouvrage? Parce que la foule l'abandonnait? Mais il n'en est rien dit dans l'Évangile. Chaque fois qu'il se rapproche d'elle, il la retrouve curieuse de l'entendre, empressée à le suivre. C'est donc plutôt que les critiques étaient choqués que leur sage parlât si posément de sa résurrection. Mais d'après les eschatologistes il s'est cru le Fils de l'homme. Pouvait-il en assumer les fonctions sans être transformé en un être surnaturel, de son vivant ou après sa mort? Il faut avouer que M. Schweitzer est fidèle aux conditions posées. La résurrection du Christ, c'est du dogme, disent les libéraux, donc ce ne peut être une parole du Jésus de l'histoire. C'est du dogme, dit M. Schweitzer, donc c'est historique, car Jésus croyait au dogme du Fils de l'homme. Mais voici qui nous paraît moins cohérent. Jésus parle d'une mort à la suite d'un jugement rendu par des hommes. — Il ne sera donc pas emporté par le tourbillon de la crise messianique? — Sa mort aura pour effet de préserver les autres. — Alors, nous ne sommes plus dans le dogme du Règne venant en tempête. Où Jésus a-t-il puisé ses vues particulières? — Dans Isaïe, dit M. Schweitzer, dans le tableau du serviteur souffrant qui expie pour le peuple... Au moment où Jésus affirme l'eschatologie, il l'abandonne [1]...

Disons donc qu'à tout le moins il la domine, mais nous aurons à voir ce que la foule pensait. Suivons toujours M. Schweitzer. Jésus ne s'est ouvert à ses disciples qu'après que Pierre eut pénétré son secret. Le premier il le salua Messie devant les autres. En

1. Schweitzer, p. 437.

récompense le Maître lui dit : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon église[1]. » Paroles qui ont toujours sonné très mal dans le protestantisme, et que Luther avait travesties comme il avait pu. Les libéraux les avaient rayées de l'évangile. M. Schweitzer les croit authentiques, mais pour les torturer de nouveau. La raison? Jésus ne pouvait parler à Pierre de la communauté des fidèles qu'il n'avait pas envisagée; son église doit donc être l'église préexistante, le Règne de Dieu, dans lequel l'apôtre aura plein pouvoir. — Mais comprend-on le Messie se proposant de bâtir sur Pierre une église qui existait déjà dans le ciel?

Quant à la foule, elle ne pouvait, non plus que le Baptiste, soupçonner que Jésus fût le Messie, car ce devait être une personnalité surnaturelle, manifestée à la fin des temps, qu'on n'attendait pas sur la terre avant le grand jour[2]. Les miracles de Jésus — de quelque nature qu'ils aient été — n'étaient point un attribut messianique. Ce n'était pas non plus le fait du premier venu. Jésus devait être un prophète, sans doute Élie, le précurseur annoncé du Messie, et c'est comme tel qu'il fut acclamé par la population de Jérusalem au jour des Rameaux.

Lui cependant ne songe plus qu'à mourir. Il avertit les siens de veiller, de se tenir sur leurs gardes; il provoque ses adversaires par l'expulsion des vendeurs du Temple, puis par un discours véhément contre les Pharisiens. Il les contraint en quelque sorte à se défaire de lui. Il leur fallait cependant

1. Mt. XVI, 18 s.
2. SCHWEITZER, p. 418.

des preuves qu'il affectait d'être le Messie. C'est le secret que Judas leur vendit. Mais son témoignage était unique. On chercha d'autres griefs. Comme on n'aboutissait à rien, le grand prêtre prit le parti de solliciter l'aveu. Alors Jésus affirma qu'il allait venir comme Fils de l'homme sur les nuées du ciel. Et c'est pour cela qu'il mourut.

*
* *

Certes, voilà un système conséquent. Mais qu'y gagnons-nous? au lieu d'un sage, on nous propose un illuminé. Eh bien! puisque nous sommes obligés de discuter ce qu'on dit de la personne de notre adorable Sauveur, j'avoue que je préfère tout d'abord qu'on reconnaisse ses affirmations sur le caractère surnaturel de sa personne. Nous nous rapprochons de l'ancienne exégèse de l'Église, et c'est quelque chose.

Oui, c'est quelque chose que de rendre leur portée à ces textes où Jésus, d'ailleurs si humble et si doux, marque son rang à une hauteur surnaturelle, lorsqu'il trace les règles de la morale sur la montagne, lorsqu'il promet le royaume à ceux qui seront persécutés pour lui, lorsqu'il remet les péchés, lorsqu'il promet à ses disciples qu'ils régneront avec lui. Et tout cela dès le début, sans fluctuations dans la pensée, sans cette transformation psychologique que les libéraux avaient imaginée pour faire accepter Jésus comme tout autre personnage de l'histoire.

Le témoignage que Jésus se rend à lui-même n'est plus l'œuvre hasardeuse d'une réunion de

fidèles créant l'objet de leur foi. Jésus parle avec fermeté, il se donne pour le roi du siècle futur. Qu'on ose ensuite dire qu'il s'est trompé. Nous aimons mieux que le dilemme soit posé aux âmes dans toute sa netteté, qu'on n'obscurcisse pas la clarté de ses paroles par une exégèse émolliente, inspirée par un faux respect. Jésus s'est cru appelé à être le chef du règne de Dieu. Nous prétendons même qu'il s'est déclaré Fils de Dieu, un avec son Père. C'est très étrange. Mais il est certes beaucoup plus étrange qu'il ait entraîné tant de fidèles dans cette conviction, car d'autres ont émis des prétentions analogues et il est le seul qu'on ait cru. L'histoire n'a qu'à enregistrer. Les libéraux protestent que Jésus était trop sage pour s'illusionner à ce point. Ils exaltent cette modestie et cette claire vue des choses, un sentiment religieux si pur. Et cela aussi est bien dans l'Évangile. C'est donc que chacun des deux systèmes contient une part de vérité, que Jésus a eu conscience de sa dignité et qu'il faut l'en croire.

Toutefois nous ne pourrions tirer parti des bons côtés de l'exégèse eschatologique si elle donnait un démenti à la conscience de Jésus qu'elle transporte avec raison dans l'ordre surnaturel, si elle était fondée à conclure que Jésus avait annoncé comme prochaine une intervention de Dieu qui ne s'est pas réalisée. S'il s'est fait illusion sur ce point, il s'est fait illusion aussi sur sa personne. On nous dit que toute la vie de Jésus est dominée par l'eschatologie. Que vaut ce terme? Il signifie, avons-nous dit, ce qui est relatif à la fin. Or il y a une fin pour chaque homme, c'est la mort, et pour ceux qui admettent

l'immortalité de l'âme, il y a une autre existence, par delà cette fin. Et spécialement dans Israël, ceux qui avaient attendu le Messie l'avaient salué dans l'avenir, suite et terme des temps où ils vivaient. Si donc l'on nous dit que Jésus attendait de Dieu une intervention surnaturelle relative à sa personne et qui devait inaugurer des temps nouveaux avant la fin de la génération présente, nous le professons volontiers.

Quand les eschatologistes ajoutent qu'il a prévu sa mort expiatoire comme le passage obligé pour qu'il entrât dans sa gloire messianique, nous pensons encore comme eux.

Où est donc l'abîme qui nous sépare? Il ne paraît pas large, mais il est très profond. D'après le nouveau système, le règne surnaturel de Dieu, règne d'innocence absolue et de bonheur, va commencer dès la génération contemporaine de Jésus. L'eschatologie des fins dernières et celle de l'histoire se confondent. Le jugement du monde entier est imminent. Le rôle du Messie n'est pas d'améliorer l'humanité, de la réconcilier avec Dieu, de la mettre en état de le mieux servir, de recruter son royaume. Il apparaîtra aussitôt après sa mort comme juge. Le règne de Dieu sera installé sur la terre tout d'une pièce, dans la perfection qu'il a déjà au ciel, et ce sera le rôle du Messie de l'inaugurer. Le mot d'eschatologie rend fort imparfaitement cette idée, puisqu'il est très équivoque. Mieux vaudrait parler du règne de Dieu soudain et terminal, si le mot existe, à la façon dont on parle de la fin du monde et du jugement dernier, en supprimant tous les temps écoulés depuis la mort du Christ. Jésus prêchait ce règne terminal prochain, et se croyait le Messie futur de ce

règne. Telles sont les deux colonnes du système.

Sur quoi sont-elles assurées? Toute grande figure de l'histoire, dit-on, doit s'expliquer d'après son temps. Si Jésus a dépassé les conceptions eschatologiques des Juifs, ce n'est pas en changeant telle ou telle pièce de la machine, c'est en la mettant en mouvement par une force religieuse et morale hors de pair.

L'argument aurait quelque efficacité si Jésus s'était référé, sans les expliquer ni les modifier, à des idées reçues de tous. Pour être fixé sur ce point il faut d'abord connaître ces idées, puis voir dans les textes évangéliques si elles dominent en effet la pensée de Jésus.

Avant de vous soumettre des conclusions contre ce système qui est, je crois, d'origine allemande, je ne suis point fâché de constater que les trois savants allemands les plus qualifiés dans ces études, Wellhausen, Schürer et Bousset, se sont déclarés nettement contre l'état d'esprit que les eschatologistes prêtent aux Juifs contemporains de Jésus.

La difficulté du sujet est telle que je voudrais poser encore une fois les termes de la question, au risque de me répéter.

Le sophisme — j'ose lui donner ce nom — des eschatologistes consiste à atténuer les divergences entre les conceptions du peuple juif et celles de Jésus, comme si l'on avait été d'accord sur un règne de Dieu absolu, surnaturel et imminent, dont le Messie serait le chef, règne terminant l'histoire et inaugurant les fins dernières de tous les hommes.

Or, en réalité, les Juifs distinguaient le règne de Dieu sur la terre et les fins dernières dans l'au-delà,

et le Messie devait être le chef du règne de Dieu sur la terre. Et, quelles que fussent les divergences, ils étaient absolument unanimes sur ce point que le Messie devait assurer le triomphe d'Israël. Quant à Jésus, il a manifestement distingué le règne de Dieu qui allait venir et le royaume préparé à ses élus. Il a eu conscience d'être le chef de ce règne et de ce royaume. Mais il a dit très nettement que ce règne qui allait venir ne serait pas celui d'Israël. Bien plutôt le jugement d'Israël allait inaugurer ce règne, comme le jugement de tous les hommes devait inaugurer définitivement le royaume.

Voyons maintenant séparément ce qui regarde le règne et ce qui regarde le Messie.

Le règne de Dieu est une des idées maîtresses de l'Ancien Testament. Que le dieu de chaque peuple soit son roi, c'est ce qu'ont cru bien des hommes. En Grèce et en Italie le pouvoir du prince n'avait pas assez d'ascendant pour que la divinité gagnât beaucoup à revêtir la dignité royale. Il en était autrement en Orient. Ce qui est propre à Israël, c'est que son monothéisme entraîne naturellement avec soi la monarchie universelle. Sans cesser d'être le roi d'Israël, Dieu est le roi du monde et spécialement le roi des cieux. Aussi lorsque le judaïsme commença, à Alexandrie semble-t-il, à raisonner sur la destinée des justes défunts auprès de Dieu, il les plaça près de son trône, associés à son pouvoir royal [1]. Le droit du roi des cieux était incontestable. Mais les hommes s'y soumettaient plus ou moins. Et lui-même agissait avec plus ou

1. *Sap.* III, 7 s.; V, 15 s.

moins de force pour se faire reconnaître comme Sauveur et comme Maître. Les interventions miraculeuses font déjà le thème du livre des Juges selon le rythme : péché, pénitence, salut. Par ses victoires, Dieu affermissait son règne. Puis les conquêtes des Perses, celles d'Alexandre avaient inauguré des empires universel selon des vicissitudes inconnues dans les anciens temps.

Dans le livre de Daniel la succession des empires se terminait à la domination des saints qui devait être le règne de Dieu :

> Et le règne et le pouvoir, et la domination des royaumes sous tout le ciel sera donné aux saints du très-Haut, dont le règne est un règne éternel, et toutes les puissances le serviront et lui obéiront[1].

Ce n'étaient là que des doctrines très générales, que chacun interprétait à sa manière. Il y avait comme deux thèmes distincts, selon que l'on faisait plus ou moins de place à l'action de Dieu. Dans le mode qu'on peut nommer du miracle divin, Dieu fait tout, et d'une façon soudaine, complète, par la transformation radicale des conditions de l'existence.

Cette forme excessive, de passivité quiétiste, ne se trouve guère que dans l'*Assomption de Moïse*, petit ouvrage qu'on peut dater de l'an 10 av. J.-C. Le héros de cette histoire propose à ses sept fils de se retirer dans une caverne pour y mourir. Dieu les vengera :

> Alors paraîtra son règne sur toute la création,
> alors le diable aura son terme,

1. Dan. VII, 27 ; cf. *Revue biblique*, 1904, p. 498.

et la tristesse sera emmenée avec lui,
alors on investira de sa charge l'ange,
qui est établi au sommet,
qui aussitôt les vengera de leurs ennemis...
Alors tu seras heureux, Israël,
et tu monteras sur la nuque et sur les ailes de l'aigle...
Et Dieu te haussera
et te fixera au ciel des étoiles [1].

On pourrait multiplier les allusions à l'action de Dieu sous une forme éclatante, mais encore faudrait-il observer que dans le mode des visions, dit apocalyptique, on ne trouve *jamais* le terme technique : règne de Dieu, ou règne des cieux, ce qui serait équivalent.

Au contraire, dans l'autre mode, qui est celui du judaïsme orthodoxe ou rabbinique, on nomme très fréquemment le règne des cieux, le mot cieux étant choisi pour éviter de prononcer le nom sacré de Dieu. A l'encontre des apocalypses, dans les Targums et dans la Michna ou les Talmuds, les scribes font dépendre le règne de Dieu de la bonne volonté des hommes. Le droit de Dieu vient de sa nature, c'est entendu, mais il doit être reconnu. Au jour de sa vocation, Abraham choisit le règne de Dieu, et dans le *Sifré* nous lisons en toutes lettres : « Avant que notre père Abraham soit au monde, Dieu n'était roi que sur le ciel ; mais quand Abraham vint, il le fit roi sur le ciel et sur la terre [2]. » Après Abraham, le peuple d'Israël fit régner Dieu en le prenant pour roi. Les justes doivent reconnaître, accepter, prendre sur eux le règne de Dieu ; c'est le moyen de le faire régner véritablement.

1. *Le Messianisme...*, p. 119.
2. *Le Messianisme...*, p. 152.

Encore une fois, c'est une forme extrême, et nous ne prétendons pas que c'eût été la seule répandue dans Israël au temps de Jésus. Mais elle a trop de racines dans le judaïsme, elle est trop dans l'esprit pharisaïque, tel que l'a combattu saint Paul, pour n'avoir pas figuré parmi les doctrines du temps. Il va sans dire que la reconnaissance du règne de Dieu améliorait les conditions du monde sans les changer du tout au tout : selon l'enseignement des maîtres d'Israël, le point suprême était d'observer fidèlement la Loi et d'en répandre la connaissance pour mériter de participer au monde à venir. Mais par là, au temps de Jésus, ils entendaient certainement l'existence des justes auprès de Dieu après la mort. Les Psaumes de Salomon, écrits dans l'esprit des Pharisiens vers l'an 40 avant J.-C., attestent clairement cette préoccupation dominante. Or les Israélites, en Galilée et à Jérusalem, suivaient aveuglément les doctrines du parti des Scribes et des Pharisiens, Josèphe le dit ouvertement, et l'Évangile en fait foi.

Notons encore ceci, qui va peut-être à l'encontre d'opinions reçues, l'enseignement des Scribes, si nationaliste qu'il fût, l'était moins que les théorèmes des messianistes violents. Les Scribes excitaient la volonté, — il est vrai sans tenir assez compte du secours de Dieu, — prêchaient la morale, invitaient les gentils à la pratique de la Loi ; les Pharisiens en plus grand nombre, ne firent aucune difficulté à recevoir le joug d'Hérode, puis celui des Romains, dont la domination leur parut voulue par la Providence. Leurs tendances étaient optimistes; il ne désespéraient pas encore du monde

présent comme au temps du IVe livre d'Esdras et de l'apocalypse de Baruch, après la prise de Jérusalem.

Au contraire, les visionnaires sont sûrs de leur droit au secours de Dieu, ne parlent pas d'amélioration progressive, mettent le Seigneur en demeure de venger Israël, respirent le fanatisme le plus haineux contre leurs adversaires. Quelquefois Israël n'est pas nommé; la lutte n'est qu'entre les bons et les méchants, mais les bons sont toujours la partie choisie d'Israël. S'ils font appel à l'intervention divine, c'est que la situation leur paraît désespérée. Il leur faut un triomphe, et complet, et tout de suite et en faveur d'Israël.

Encore une fois, entre les deux opinions extrêmes sur le règne de Dieu, il y a toute une gamme de nuances. L'erreur du système eschatologiste est précisément de ne pas en tenir compte, et de regarder le règne terminal comme l'opinion régnante, tellement régnante que Jésus, parlant du règne de Dieu, n'aurait pas eu à expliquer ce que c'était, tout le monde l'entendant d'une catastrophe divine, soudaine et complète. Or, nous venons de le voir, cette opinion prétendue régnante ne fut celle que de quelques groupes, si bien que, jusqu'à ces derniers temps, on n'en connaissait pas de trace dans l'histoire.

Mais Jésus aurait pu donner son suffrage à une opinion isolée. A-t-il cru que le monde allait finir, que Dieu avait résolu, non de l'améliorer, mais de le remplacer par le règne de la justice absolue qu'il allait inaugurer sur la terre comme Messie?

Le nouveau système dit oui, et s'appuie sur ce

qu'on nomme les discours eschatologiques du Sauveur. Nous avons vu le parti qu'a tiré M. Schweitzer de l'instruction pour la mission des apôtres dans saint Matthieu. La difficulté des discours sur la prise de Jérusalem et la fin du monde est encore plus célèbre[1].

J'avoue pour ma part que je ne vois pas comment la résoudre si l'on considère comme inviolable, comme attesté par l'Esprit-Saint, l'ordre même selon lequel sont rapportées les paroles du Christ. Que répondre à ce texte de la mission : « Vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu[2] » ? Les Apôtres sont revenus, et le Fils de l'homme ne s'était pas manifesté. Sans doute il était venu sur la terre, mais avant d'envoyer les apôtres, et Jésus parlait alors de sa manifestation glorieuse. Elle n'a pas eu lieu avant leur retour. C'est, vous vous le rappelez, l'objection de Reimarus. Elle suffit, d'après lui, pour ruiner le christianisme. Voilà un fait que tout le monde peut constater.

Mais nous constatons aussi que dans saint Matthieu les disciples ne reviennent pas auprès de leur maître. C'est sans doute que l'évangéliste a senti que son discours de mission dépassait de beaucoup l'horizon de la mission de Galilée. Et en effet il renferme des recommandations relatives seulement au temps qui suivra la mort du maître : « Vous serez menés, à cause de moi, devant des gouverneurs et devant des rois.,. » etc. Ni saint Marc, ni saint Luc ne contiennent toute cette partie. On

1. Mt. XIII, 5-37
2. Mt. X, 23.

sait que saint Matthieu aime ces longs discours où il groupe divers enseignements donnés, selon saint Luc, dans diverses circonstances. Il a suivi le même procédé ici. La critique qui dispose si hardiment des éléments traditionnels, qui les accepte ou les rejette à son gré, nous fera-t-elle un crime de discerner ici deux instructions bloquées dans un seul discours? Et nous appliquerons la même solution au discours eschatologique par excellence, prononcé en face de Jérusalem, annonçant la ruine de la cité et l'avènement du Fils de l'homme [1]. Dans une parole retenue par saint Matthieu et par saint Luc [2], Jésus a dit de la ville sainte : « Votre maison vous sera laissée » ; donc Jérusalem sera ruinée et demeurera ruinée. C'est une ruine, ce n'est point une transformation surnaturelle. Ou bien prétend-on assimiler la cité sainte à la géhenne?

Le châtiment de la ville fera partie du jugement de Dieu, au moment où il établira son règne. Mais le monde ne sera pas pour cela remplacé par le royaume des élus et la géhenne. Il y a là deux perspectives distinctes qui n'ont été rapprochées que par une certaine conception commune des jugements de Dieu.

Cette explication, suggérée par la contexture des textes, s'impose si par ailleurs toute la doctrine et l'attitude de Jésus montrent une tendance opposée au pessimisme désespéré et au nationalisme farouche de ceux qui attendaient la manifestation soudaine du règne de Dieu. Certes sa

1. On peut voir la *Revue biblique*, 1906, p. 382-411 et notre *Commentaire de saint Marc*, p. 312 ss.
2. Mt. XXIII, 37 ss. ; Lc. XIII, 34 s.

prédication est dominée par son eschatologie, mais il en a deux. C'est d'abord le salut définitif des hommes dans le royaume surnaturel de Dieu. Il est venu pour prêcher, il est venu pour guérir ce qui était malade, il est venu pour que les hommes aient la vie éternelle auprès de son Père. Et cette vie future, il l'a nommée le royaume de Dieu. Il ne sert de rien d'objecter que cette expression n'était pas reçue dans le judaïsme rabbinique. L'idée était bien celle des Juifs palestiniens. Si le terme de royaume pour désigner le monde de l'au-delà est une création de Jésus, c'est un indice nouveau qu'il ne s'en tenait pas aux termes de tout le monde. On ne peut nier qu'il a parlé, et plus d'une fois, du royaume de Dieu, opposé à la géhenne. Il a fixé les conditions pour entrer dans ce royaume, il a dit les sacrifices qu'il fallait faire pour cela [1]. Voilà déjà un sens incontestable de *basileia*, règne ou royaume, qui n'est pas emprunté aux apocalypses. Mais il a aussi parlé du règne de Dieu qui allait venir. Il l'a dépeint dans la parabole du semeur, comme un don de Dieu qui exigeait la collaboration de l'homme, la libre acceptation de sa volonté [2]. Loin de l'envisager comme un coup de théâtre, il l'a comparé à un grain de sénevé qui devient un grand arbre, à du levain qui fait fermenter toute la pâte [3]. Ce n'était pas le règne de la justice absolue, puisqu'il y aurait de l'ivraie [4]. Ce ne serait pas la revanche d'Israël, puisque le vignoble, c'est-à-dire

1. Mc. IX, 47; X, 23 ss.
2. Mc. IV, 26.
3. Mt. XIII, 31-33; Lc. XIII, 18-21.
4. Mt. XIII, 24-30.

l'héritage de Dieu, serait donné à d'autres[1]. C'est en vain qu'on tourne les paraboles et qu'on les retourne dans tous les sens, on ne peut leur faire dire que le règne de Dieu sera la fin du monde. Ce sera un miracle, mais de la façon de Celui qui fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants. Dans le royaume de l'au-delà, nul mélange, plus rien de terrestre, les élus seront comme les anges dans le ciel[2]. Mais cela s'entend de la vie divine après la mort et après la résurrection. Ce royaume où l'on entre n'est pas la même chose que le règne qui vient. D'autant que ce règne est même déjà venu. Jésus l'affirme : « Si je chasse les démons dans l'esprit de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu est déjà parmi vous[3]. »

Pour ce règne commencé, Jésus prêche une justice supérieure à celle de la Loi de Moïse. C'est une dure nécessité pour les eschatologistes d'en être réduits à qualifier la morale de Jésus de morale provisoire, de morale par *interim*. Cette morale divine, si pure qu'elle a renouvelé la vie intérieure, si durable que beaucoup, renonçant à notre dogme, ne veulent pas y renoncer, cette morale des béatitudes n'eût été dans la pensée de Jésus qu'un moyen de hâter l'avènement du règne de Dieu! Et cela même nous pouvons l'entendre, puisqu'il nous a appris à dire : « Que votre règne arrive! » mais c'est donc que le règne de Dieu avance à mesure que l'homme devient meilleur, ainsi que l'enseignaient les maîtres du ju-

1. Mc. XII, 1-11.
2. Mc. XII, 25.
3. Mt. XII, 28.

daïsme, pourtant avec la grâce de Jésus-Christ en plus. Quoi de plus éloigné du pessimisme quiétiste de l'Assomption de Moïse, de la hâte fougueuse des livres d'Hénoch ou des Sibylles, pressés d'en finir, que cet essai loyal d'une perfection dont Dieu seul peut fournir l'exemplaire! Celui qui a dit : « Je ne suis pas venu abolir », c'est-à-dire la loi morale de Moïse, « mais accomplir [1] », c'est-à-dire perfectionner, qui a opposé à ce qu'on avait dit aux anciens ce qu'il enseigne lui-même, qui a créé un ordre nouveau de justice plus parfaite, attendait-il la fin du monde au temps de la moisson?

Ce n'est pas d'ailleurs que le règne de Dieu soit simplement une manière de désigner l'Église de la terre. C'est une notion plus large. Désormais Dieu régnera mieux, parce que son règne aura un chef, parce qu'il sera mieux connu, parce qu'il sera mieux aimé. Nous n'assimilons pas non plus le règne de Dieu annoncé par Jésus à celui des Rabbins, où la part de Dieu est si restreinte. Non, le Sauveur n'a pas atténué l'action de Dieu; mais les coups de théâtre, les bouleversements, les catastrophes pour aboutir à la victoire d'Israël, l'existence plantureuse des justes et autres rêveries, contiennent-ils plus de divin que la Passion qui réconcilie le monde avec Dieu, et la Résurrection qui inaugure le royaume par la victoire de son chef? De même qu'il s'appuyait sur le Décalogue pour édifier une sainteté plus haute, Jésus se servit à l'occasion des images traditionnelles et courantes

1. Mt. v, 17 ss.

pour désigner le jugement du Seigneur. Ce n'est pas une raison pour le regarder comme un simple écho, non point de l'opinion universelle, mais d'un petit cénacle de visionnaires ou de révolutionnaires. Non, il n'a point mis en mouvement une machinerie toute faite. Il ne s'est assujetti ni à la doctrine des rabbins, ni aux fantaisies des pessimistes. Il a lu dans les Écritures que le règne de Dieu serait manifesté avec éclat, il a annoncé que le temps était venu, il a posé les fondements de ce règne par son enseignement, il a accepté la passion qui devait l'établir, confiant dans la résurrection qui en serait la gloire. Mais il n'a pas dit quand la terre cesserait de fournir des recrues au royaume du ciel. Rien ne devait être changé au cours normal de la nature, et cependant il pouvait dire sans rien exagérer : « Quelques-uns de ceux qui sont ici ne goûteront pas la mort avant qu'ils ne voient le règne de Dieu venu en puissance[1]. » Et que serait un bouleversement cosmique comparé à ce qu'est aux yeux de la foi l'entrée du Christ dans sa gloire, l'effusion du Saint-Esprit, la fondation de l'Église? Et ceux mêmes qui ne croient pas, connaissent-ils une date plus notable dans l'histoire de l'humanité?

Ce qu'il y a d'éclatant dans les termes du Sauveur ne doit pas s'expliquer comme expression technique d'un concept bien déterminé et universellement admis du règne terminal de Dieu, mais d'après la grandeur des faits divins; encore les paroles du Sauveur sont-elles beaucoup moins

1. Mc. IX, 1.

grandioses que celles des prophètes. Ce qui a dans ses paroles le caractère d'un événement tragique, mettant un terme définitif à des siècles d'histoire, qui va tout changer avant même que la génération contemporaine ait disparu, c'est le JUGEMENT prononcé sur Israël. Les expressions nous paraissent trop fortes pour la ruine d'un petit peuple. Qu'est cela auprès de la catastrophe à laquelle nous assistons! Mais espère-t-on qu'il sortira de cet ébranlement un nouveau principe de vie religieuse et morale comparable à celui que Jésus a prêché? Ce qui est nouveau de nos jours, c'est le pouvoir de détruire. Mais la force matérielle sera vaincue et quand on voudra bâtir, on n'aura pas d'autre fondement que celui qu'a posé Jésus, de l'amour de Dieu et du prochain.

Et si vous voulez comprendre ses menaces, transportez-vous par la pensée au pays d'Israël. Depuis des siècles, il est le peuple de Dieu. Souvent châtié, il a fait pénitence, et Dieu lui a pardonné. Il y a longtemps que cela dure, mais c'est fini. Cette fois la ruine est inévitable, le jugement approche, ce jugement que les anciens voyants d'Israël avaient contemplé, l'esprit glacé de terreur, car pour ces voyants tout ce que peut déchaîner de meurtres l'ivresse du triomphe, tous les vertiges de la terre secouée jusque dans ses fondements, l'obscurcissement du soleil et la chute des étoiles, n'étaient que de faibles images pour exprimer cette chose indicible : la colère et le jugement de Dieu sur son peuple. Ce que le patriotisme a de plus ardent, le sentiment religieux de plus profond était remué dans ces grandes

âmes. Plus qu'eux tous, Jésus a éprouvé cette douleur. Il l'a exprimée parfois avec quelques-unes de leurs images, car nous ne prétendons pas que la tradition lui ait attribué sans raison ces termes qui paraissent empruntés aux prophètes. Et le jugement est bien venu, au temps où il l'avait annoncé. Israël existe encore, mais il est toujours frappé, et toute sa pensée se tend en ce moment vers ce souvenir, unique dans ses annales et qu'il voudrait effacer. C'était bien un effroyable jugement, une fin d'un monde.

Donc nous concédons parfaitement qu'il y avait dans les paroles du Sauveur la prévision d'une catastrophe. Seulement, à l'inverse de toutes les visions, et de toutes les agitations, à quelque esprit qu'elles aient appartenu, cette catastrophe devait peser sur Israël. Ne fût-ce qu'en cela, son règne de Dieu prochain différait complètement de tous les autres tableaux. Car on ne peut pourtant pas nier qu'il a annoncé la ruine de Jérusalem, et il a menacé les villes de Galilée : Capharnaüm, Bethsaïde et Corozaïn, d'un châtiment plus sévère que celui de Sodome[1]. Pourquoi? parce qu'elles avaient refusé de faire pénitence et s'étaient montrées sourdes à son appel. C'est précisément pour cela, nous disent les eschatologistes, que Jésus avait compris qu'il lui faudrait mourir. Pourquoi mourir? Sa mort était-elle la condition qui allait pour ainsi dire déclancher le règne? Au profit de qui? Et pourquoi? Était-ce pour suppléer à la pénitence du peuple? Alors le châtiment serait-il donc

1. Mt. xi, 20-24.

rétracté? Non, il est irrévocable. La vigne sera donnée à d'autres, pour punir les vignerons de leur dernier homicide, du meurtre du Fils. Nous voilà au point décisif. La mort de Jésus ne pouvait être inutile. Elle devait permettre l'entrée du royaume à d'autres que les Juifs, à ceux qui ne refuseraient pas d'y prendre place [1]. Il fallait le leur proposer, et ce n'était point la mission de Jésus. Si le règne terminal du monde commençait avec la mort de la victime expiatoire, cette mort ne servait à personne, car on n'admettra pas sans doute que le règne fût ouvert sans un acte de foi et de pénitence; ce serait absolument contraire à la pensée de Jésus [2]. Si même il était simultané avec la catastrophe, à quel moment pouvait-on inviter les gentils à remplacer les Juifs au banquet du roi [3]? Or, pour peu que la perspective s'ouvre, elle est indéfinie. Jésus ne veut pas dire quand viendra la fin; il faut toujours veiller. Mais il dispose tout pour que son sang n'ait pas été versé en vain, il prépare ses apôtres pour prêcher, et leur commande de commémorer son sacrifice [4]. Tout est suffisamment clair, aucune argutie ne peut prévaloir contre cette nécessité d'avoir sur la terre un règne de Dieu nouveau où puissent se former les élus du royaume de Dieu, associés aux saints d'Israël.

Donc Jésus a parlé du règne de Dieu sans s'expliquer avec la foule. C'est qu'en effet il y avait une idée de ce règne partout reçue, qui découlait des

1. Mt. VIII, 11 s.; Lc. XIII, 28 s.
2. Mt. V, 20 etc.
3. Mt. XXII, 1 ss.
4. I Cor. XI, 24-26.

Ecritures, qui faisait le fond de toutes les espérances, le thème de toutes les variations : le pouvoir souverain de Dieu, son droit à recevoir les hommages des hommes. Mais il avait sa façon d'entendre le règne de Dieu, non point comme un simple progrès de la Loi, à la façon des livres des Rabbins, ni comme l'établissement de la justice absolue, à la façon des livres d'Hénoch, ni comme la victoire d'Israël, à la façon des Zélotes et de tous les autres. Il a laissé entrevoir ce règne aux foules, il en a révélé le secret à ses disciples, sa mort offerte pour le salut des âmes. Il a fait plus et mieux que d'en parler. Il l'a préparé d'avance, il l'a fondé. Il dure encore.

*
* *

Non moins importante que la notion du règne de Dieu est celle du Messie. Avant de chercher dans des livres demeurés longtemps obscurs, ne faudrait-il pas interroger l'histoire écrite au grand jour? C'est quelque chose de connaître les livres, mais le meilleur profit est sans doute d'arriver par eux aux réalités. Cette fois encore, l'Allemagne s'est montrée peu soucieuse de placer les idées dans un milieu vivant. Elle a déduit le messianisme théorique, sans aboutir au messianisme en action. On n'a pas su lire les ouvrages de Josèphe, qui croyait à un messianisme laïque, dont Vespasien eût été le héros, qui fut l'ennemi des fanatiques, responsables de la ruine de son pays, qui ne peut donc être suspect d'avoir exagéré le messianisme israélite en révolte contre Rome. Or malgré ses réticences, il n'a pu taire

l'agitation créée par de faux Messies qui entraînaient la foule en promettant une délivrance miraculeuse. Le joug des Romains serait secoué par Dieu, qui voulait être le vrai maître d'Israël. Le voilà, le règne de Dieu imminent et fulgurant, prêché par plus d'un aventurier qui se posait en Messie. Ces mouvements ont commencé au temps de la naissance du Christ, quand des Pharisiens, en grand nombre, refusèrent de se prêter au recensement à la romaine; ils prirent une forme révolutionnaire avec Judas le Galiléen, dont Josèphe a fait le fondateur d'une secte de philosophie « ne voulant admettre que Dieu comme chef et comme maître[1] ». Le Messie fut Judas, fils d'Ézéchias, peut-être le même que Judas le Galiléen, puis Simon, Athrongès, qui ceignirent le diadème. Le parti des Zélotes devint celui des Sicaires au temps de la grande révolte, mais déjà Pilate réprima durement la tentative d'un imposteur qui promettait de montrer au peuple les vases sacrés déposés par Moïse au mont Garizim.

Nous ne pouvons pas faire la lumière sur chacune de ces menées ni retrouver dans les apocalypses l'idéal dont chacune attendait le succès, que ce fût de la violence ou de Dieu seul, avec plus ou moins d'appel aux armes, ou de quiétisme confiant.

Mais il y a une connexité évidente entre les livres apocryphes et les faits. M. Schweitzer s'est flatté d'exposer une eschatologie conséquente. Il est loin du compte. L'eschatologie conséquente est celle qui range Jésus parmi les agitateurs zélotes qui ont promis le règne prochain de Dieu; la même prédi-

1. *Le Messianisme...*, p. 18.

cation l'aurait conduit au même supplice. Il n'est pas donné à tous les critiques d'aller jusque-là[1].

Les critiques ont cru mieux faire en établissant une sorte d'harmonie entre le règne de Dieu et son Messie. Il leur faut un Messie futur pour inaugurer le Règne terminal futur ; ils croient l'avoir trouvé. Dans le système eschatologique, le Messie s'est transformé, ainsi que le règne, en une notion nouvelle très précise, celle du Fils de l'homme, attendu avec le règne pour opérer le salut et rétablir la justice. Et, en effet, dans les textes très rares qui donnent un chef au règne terminal, ce chef, comme le règne lui-même, vient d'auprès de Dieu ; il n'a pas eu, et ne pouvait avoir d'existence terrestre. D'après le livre des Paraboles d'Hénoch, le Fils de l'homme, tel qu'on se le représentait d'après la prophétie de Daniel[1], était un être céleste, envoyé par Dieu comme justicier.

Voici comment il apparaît : « Là je vis quelqu'un qui avait une « tête de jours », et sa tête était comme de la laine blanche » — c'est l'image du Père éternel, — « et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il, et d'où vient-il ; « pourquoi marche-t-il avec la Tête des jours[2]. »

1. On lit dans *La Religion* de M. Loisy, p. 134 : « L'historien Josèphe présente comme un chef de secte le principal agent de cette révolte, Judas le Galiléen ; la secte est celle des zélotes, des messianistes violents... L'un de ces personnages messianiques, — on n'hésite pas d'ordinaire à qualifier les autres d'aventuriers ou d'illuminés, — fut Jésus le Nazaréen... »

2. Hénoch, XLVI, 1 et 2 (Trad. Martin).

Et maintenant voici son œuvre : « Le Fils de l'homme que tu as vu fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de leurs sièges; et il rompra les reins des forts[1] » etc.

C'est un prince de la cour de Dieu, sinon un associé à son trône. Il est vrai que, plus loin, ce Fils de l'homme est assimilé à Hénoch. S'il n'y a pas là une retouche, du moins l'existence d'Hénoch se perd, comme on dit, dans la nuit des temps. Il n'avait pas à revenir sur la terre sinon dans l'éclat de sa gloire.

Telle est, en un mot, cette étrange figure. Je ne veux point demander si ce ne serait pas une contrefaçon juive de la glorification de Jésus-Christ, ni insister sur l'incertitude où l'on est de la date des Paraboles attribuées à Hénoch. Admettons qu'elles soient antérieures à Jésus-Christ, qu'on ait entendu parler du Fils de l'homme à Jérusalem autrement que par Daniel. Personne ne pouvait songer qu'un homme mortel fût ce Fils de l'homme. M. J. Weiss a dit : Jésus pouvait être Docteur, Prophète, Envoyé de Dieu, Élu de Dieu, Fils de David et même Fils de Dieu; mais « ce Fils de l'homme, il ne l'est pas encore, il ne peut que le devenir[2] ». Par ces paroles, Weiss ne s'est-il pas condamné lui-même? Car si Jésus n'a pas pris, dès sa vie mortelle, le titre de Fils de l'homme, il n'y a rien de certain dans l'Évangile.

Si donc M. Weiss a bien exprimé l'idée courante alors du Fils de l'homme, il faut convenir que Jésus l'a transformée pour la concilier avec son existence dans la nature humaine.

1. Hénoch, *l. l.*
2. *Die Predigt Jesu,* 2e éd., p. 175.

Nous touchons ici du doigt une difficulté insoluble dans le système eschatologique. Le Fils de l'homme, tel que le représentent les Paraboles, est la pièce maîtresse de la machinerie eschatologique; il doit venir seulement avec éclat, en même temps que le règne. Jésus n'était donc pas le Fils de l'homme dans ce sens. Et pourtant il l'était déjà avant d'en faire les fonctions glorieuses. Dans son témoignage devant le Sanhédrin il a retenu du Fils de l'homme la gloire céleste future, correspondant à l'origine surnaturelle que suggérait Daniel, et c'est déjà comme Fils de l'homme qu'il remettait les péchés [1] et qu'il était maître du sabbat [2]. Mais il s'est dit aussi Fils de l'homme en parlant de ses douleurs et de sa mort [3]. Lui qui voilait son titre de Messie, se nommait hautement Fils de l'homme. Si c'eût été un titre messianique courant encore plus glorieux que celui de Fils de David, l'eût-il revendiqué? Et la foule n'aurait-elle pas eu à se prononcer sur sa prétention? Le grand prêtre eût-il été obligé de chercher des témoins et d'autres griefs? La critique s'épargnerait des déboires si elle s'en tenait au texte de saint Jean. La foule dit à Jésus : « Nous savons par la Loi que le Christ demeure à jamais, et comment dis-tu que le Fils de l'homme doit être élevé? Qui est ce Fils de l'homme [4]? » Donc, le peuple de Jérusalem ne savait pas qui était le Fils de l'homme. M. Jean Weiss a manifestement cédé au penchant assez naturel d'exagérer la valeur des documents nouveaux ou peu explorés.

1. Mc. II, 10.
2. Mc. II, 28.
3. Mc. VIII, 31.
4. Is. XII, 34.

Celui qu'on attendait était le Messie, Fils de David[1]. C'est incontestablement la tradition des Maîtres d'Israël. Elle se rattache à l'Ancien Testament par tous les écrits rabbiniques, par les Apocalypses de Baruch et d'Esdras, par la prière quotidienne du judaïsme au temps de Jésus, par les Psaumes de Salomon qui lui sont antérieurs. Et cette tradition concorde avec les acclamations adressées au Sauveur lors de son entrée messianique à Jérusalem : « Hosanna! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! Béni soit le règne qui vient, de notre père David! Hosanna[2]! » Nous avons à la fois dans ce passage le règne et le monarque, un règne temporel qui allait être inauguré par le Fils de David. Ce texte suffirait à lui seul pour prouver que l'opinion publique n'attendait pas un règne soudain de justice absolue avec le Fils de l'homme venu du ciel. Nous sommes là sur le terrain de l'histoire et des traditions nationales. Au nom de la critique on relègue ces traditions à l'arrière-plan. Elles auraient cédé la place aux élucubrations chimériques de quelques visionnaires, d'ailleurs parfaitement de sang-froid en dépit de leur fanatisme, et littérateurs pleins d'artifices plutôt que vraiment contemplatifs! Il faut beaucoup de courage à M. Schweitzer pour dire que le peuple a salué Jésus fils de David sans l'acclamer comme Messie. D'autre part, cette logique s'impose au système, car il a besoin d'un

1. Jo. VII, 27 : « Le Christ, quand il viendra, personne ne saura d'où il est », suppose un lieu de naissance inconnu, mais non une manifestation céleste sans existence humaine.
2. Mc. X, 9 s.

Messie futur, d'un Fils de l'homme à venir avec le règne, tandis que le Messie, fils de David, vivant sur la terre, est un Messie déjà venu. Pilate a été assez faible pour condamner un Messie qu'il jugeait inoffensif, mais les prêtres le lui ont livré comme affectant d'être roi des Juifs, non pas comme Fils de l'homme annoncé. La foule, il est vrai, a hésité longtemps. Au moment de la confession de Pierre, on ne s'était pas encore décidé, parce que la mission et l'existence de Jésus étaient vraiment trop modestes. Chose étrange pour nous, les textes du temps ne promettaient pas de miracles au Messie. C'était trop peu pour lui, car son rôle devait être plus éclatant que celui d'un Élie ou d'un Élisée. Quelques-uns prenaient donc Jésus pour Élie. Lui ne faisait rien pour se faire acclamer. Il avait plutôt résolu de ne point se laisser connaître de la foule. Son office principal était de mourir; pourquoi aurait-il surexcité des espérances où la pure gloire de Dieu n'eût pas été au premier rang? Comment la mystérieuse nouvelle parvint-elle aux masses? Nous ne savons. Peut-être quelques apôtres ont parlé. Peut-être, à Jéricho et en Judée, connaissait-on son origine davidique. Un fils de David auteur de tant de miracles ne serait-il pas le Messie? Le reste de ses actes pouvait venir ensuite. L'entraînement fut général, et Jésus s'y prêta, apparemment pour accomplir les Écritures, pour que le peuple d'Israël ait reconnu son roi, ne fût-ce que pour quelques jours.

Quant aux disciples, vivant dans l'intimité du Maître, Pierre surtout, l'étonnant serait qu'ils ne l'eussent point confessé comme Messie. Son humi-

lité était profonde, il avait toujours le regard fixé sur son Père, et ne poursuivait que sa gloire, mais il commandait aux éléments, aux maladies, à la mort, aux démons, et s'il recommandait à ses disciples le jeûne et la prière avant de pratiquer les exorcismes, lui n'attendait pas de la prière son pouvoir. Les choses de Dieu ne lui étaient pas révélées, il y vivait; le don des miracles ne lui était pas accordé, il le conférait aux autres; il osait remettre les péchés. Pierre le salua Christ, et d'après saint Matthieu, Fils de Dieu. S. Matthieu est aussi le seul à dire comment Jésus félicita l'apôtre de cette révélation du ciel. Elle doit s'entendre du nom de Fils de Dieu, plutôt que du titre de Messie, et, si nous ne nous trompons, c'est à la Transfiguration que Pierre connut le mystère par la voix du Père céleste [1]. Pierre ne dit pas : « Tu es appelé à être le Messie », mais : « Tu es le Messie. » Et quand le grand-prêtre lui demande : « Es-tu le Christ, le Fils du béni? » Jésus dit : « Je le suis. » S'il ajoute : « Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant sur les nuées du ciel [2] » , il se réfère à la fois au Psaume cx et à Daniel. Or, il avait déjà appelé l'attention des Scribes sur ce psaume : « Comment les Scribes disent-ils que le Christ est fils de David? David lui-même a dit par l'Esprit-Saint : « Le Seigneur a dit à mon « Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que « je mette tes ennemis sous tes pieds. » David lui-même l'appelle Seigneur, et d'où vient qu'il est son

1. Sur cet ordre des faits, on peut voir le *Commentaire de S. Marc*, p. 218.
2. Mc. xiv, 62.

fils[1] ? » Les Scribes n'avaient pas su répondre. Et aucun d'eux n'aurait su dire non plus comment le fils de David pouvait être le Fils de l'homme venant du ciel sur les nuées. Quand il est interrogé solennellement par le grand prêtre, Jésus confesse à la fois qu'il est le Messie, c'est-à-dire selon le sens nécessaire de ce mot, le fils de David, mais il est aussi celui que David a vu en esprit assis à la droite de son Seigneur, et qu'il a nommé son Seigneur, et il est enfin le Fils de l'homme de Daniel. Il confesse tout cela, sachant qu'il va lui en coûter la vie, cette vie immolée pour fournir une rançon.

Et c'est seulement ici que nous apprenons de la bouche même de Jésus tout le secret de sa conscience messianique. Les eschatologistes lui font la grâce de prendre à la lettre ses affirmations de vocation surnaturelle. Ils ne vont pas assez loin. Et que les libéraux se voilent la face : leur sage Jésus, maître de morale toujours estimé, dont saint Marc a raconté l'histoire vraie, ne s'est pas seulement attribué la gloire du Fils de l'homme, il a agi en Fils de Dieu au sens propre, non seulement d'après saint Jean, non seulement d'après saint Luc, non seulement d'après saint Matthieu, mais encore d'après saint Marc. Et Wrede avait raison de dire qu'il faut prendre cette tradition telle quelle, ou la laisser de côté, mais qu'on ne saurait en extraire la psychologie moderne d'un Jésus libéral.

Nous la prenons telle quelle, et nous apprenons de Jésus ce que signifiaient enfin les espérances messianiques, non point d'après les songes des

1. Mc. xii, 35 s.

apocryphes, ni d'après la théologie rabbinique qui les avait vidées de leur contenu divin, mais d'après les grandes lignes de l'Écriture, que personne n'avait su concilier, qui paraissaient parallèles, et qui se réunissent en Jésus, comme dans l'infini [1].

L'Ancien Testament avait désigné de plusieurs manières celui qui devait être l'agent du salut à venir.

D'abord, c'était Dieu lui-même. Une foule de passages avaient annoncé que Dieu viendrait en personne pour sauver son peuple. Le salut d'Israël serait une manifestation extraordinaire de la puissance et de la bonté du Seigneur, s'exerçant par des miracles, et les peuples devaient être associés à Israël pour lui rendre gloire.

D'autre part, on attendait un roi, fils de David, qui rétablirait son trône et étendrait au loin sa domination. Isaïe le nommait Emmanuel, Dieu avec nous, et même Dieu-héros. Le même recueil d'Isaïe montrait les souffrances d'un serviteur de Dieu qui serait à la fois le salut de Jacob et la lumière des nations, doux prêcheur, semblable à l'agneau qu'on immole, et dont la mort serait une source de salut.

Enfin, Daniel avait prédit que Dieu interviendrait, pour établir son règne et celui des saints, laissant entrevoir dans le ciel un être surnaturel semblable à un homme.

Comment tout cela pouvait-il s'accorder? Qui donc serait le Sauveur? Personne n'eût pu le dire. Nous le savons par Jésus.

1. Cf. *Le Messianisme...*, p. 258 ss.

## NEUVIÈME LEÇON

### L'ÉCOLE DU SYNCRÉTISME JUDÉO-PAIEN.

Je n'ai pas hésité à vous dire que la méthode des eschatologistes se rapproche à la fois de la méthode scientifique qu'on emploie dans les recherches historiques et de celle de l'Église. Je parle de méthode et d'exégèse, non point des conclusions qu'on en tire. C'est une bonne méthode, quand on veut connaître une figure de l'histoire, de l'étudier sans chercher à la ramener à l'idéal des temps nouveaux; c'est une bonne méthode, quand on étudie un phénomène religieux, de ne point s'étonner de trouver des principes religieux à l'origine du mouvement. Voyons ce que disent les textes, et informons-nous, pour les comprendre, de ce qu'on pensait alors. Jusque-là nous marchons avec les eschatologistes. Mais nous ne sommes point partisans du déterminisme historique. Quoi qu'en ait pensé Taine, le pays, le temps et la race ne sont pas tout. Le temps reçoit parfois l'impulsion du génie. Si les textes prouvent que telle grande figure a dominé son temps, lui a imprimé une direction nouvelle, il convient de le reconnaître. C'est ce que ni J. Weiss,

ni A. Schweitzer n'ont voulu faire complètement. Ce dernier critique se vante que le système eschatologique est tout d'une pièce, *einseitig*, unilatéral. C'est bien ce que nous lui reprochons, comme à tous ceux que nous avons rencontrés. Il a d'ailleurs fait naître des difficultés que n'éprouvait pas la conception libérale. En s'inclinant devant l'ascendant supérieur de Jésus, prédicateur d'une morale utile à tout homme et dépassant l'horizon borné du judaïsme, en rendant avec Jésus l'hommage que tous doivent au Père, pour peu qu'ils sentent le prix de leur âme, les critiques libéraux montraient, par leur propre exemple, comment une religion, d'origine juive, avait pu réussir auprès des païens.

Mais les eschatologistes ont renoncé à ces éléments de succès auprès des Grecs. Jésus, disent-ils, partageait l'erreur de son peuple sur un règne de Dieu miraculeux qui devait venir, et qui n'est pas venu. Il a été crucifié par Pilate pour s'être fait le Messie des révolutionnaires ou des visionnaires. Qu'est-ce que cette doctrine et cette personnalité pouvaient avoir de séduisant pour les païens, habitués à mépriser les Juifs? Leur culte d'un seul Dieu avait de l'attrait pour bien des âmes. N'était-ce pas le compromettre que de le mêler à cette aventure? Et cependant la conversion du monde gréco-romain est un fait. Quelle en fut la cause? C'est, nous a-t-on dit en France, parce que : « l'espérance nationale du messianisme juif s'était muée en mystère de salut universel ». Ou encore : « Tout bien considéré, la religion nouvelle devait à la mystique païenne presque autant qu'au judaïsme, et le monde païen put s'y reconnaître parce que son esprit d'a-

bord y était entré[1]. » La première proposition pourrait s'entendre. La seconde est une injure gratuite au christianisme. Mais c'est en Allemagne que nous devons chercher l'origine et les points d'appui du nouveau système.

L'hypothèse d'un syncrétisme, d'une fusion d'éléments païens et d'éléments chrétiens, s'offrait comme une façon de sortir de l'impasse où les eschatologistes s'étaient jetés. Elle se présentait en même temps comme une extension de leurs méthodes. Il est très avisé d'apporter aux débats, à côté des écrits du Canon réduit du protestantisme, d'autres livres reconnus par l'Église comme inspirés, d'autres livres encore qui sont sortis des sphères où le judaïsme voisinait avec l'esprit étranger. Mais il faut augmenter le cercle, chercher des points de comparaison dans toutes les religions. C'est le seul moyen de savoir par quoi le christianisme en diffère, par quoi il leur ressemble, ce qu'il leur a emprunté peut-être, et en somme d'analyser scientifiquement comment il est né et en quoi il consiste. C'est aussi à quoi on s'applique en Allemagne avec autant d'ardeur et d'espoir que si jamais on n'avait ouvert le Nouveau Testament. Cette fois on marche sûrement vers la lumière ! M. Windisch écrivait l'année dernière, avec raison, quoique non pas sans emphase : « Depuis plus de dix ans l'étude approfondie — *Erforschung,* on dirait d'une découverte, d'une exploration en pays inconnu — du Nouveau Testament se trouve de nouveau sous le signe de l'histoire des religions[2]. » Plus qu'aucune

1. Loisy, *La Religion*, p. 136 et 138.
2. *Theologisch Tijdschrift*, 1917, p. 228.

autre école, peut-être, celle-ci a tenu à se qualifier par un nom, celui de *religionsgeschichtlich,* que je ne traduis pas *religieuse historique,* mais : qui se fait une spécialité d'employer l'histoire des religions à l'exégèse du Nouveau Testament. Et l'on ne parle plus seulement comme Dupuis de « la doctrine ancienne et primitive des Mages » ou de « la science mystique des disciples de Zoroastre », mais de la religion des sauvages, du culte des arbres et des animaux, en un mot du fétichisme que l'on cherche et que l'on prétend trouver dans le Nouveau Testament.

Vous ne me demandez pas d'exposer en détail les croyances et les institutions que l'on a signalées comme plus ou moins analogues à celles de notre religion. Une question domine toutes les autres, c'est celle dont vous avez déjà entendu les termes. Le christianisme a-t-il réussi auprès des païens pour leur avoir emprunté, en partie du moins, l'esprit du paganisme, pour être devenu un mystère à l'instar des mystères païens, ou plus simplement une religion à mystère comme les autres religions à mystères ?

Au début de ces recherches tout était matière à rapprochement, toute ressemblance accusait un emprunt, et l'on n'hésitait pas à rendre les ressemblances plus sensibles en appliquant aux actes religieux les plus disparates des termes chrétiens : « vêpres isiaques », « communion mithriaque », etc.

Il serait aisé de former avec ces opinions extravagantes un florilège, ou un sottisier. Mais ce jeu ne mènerait à rien. Mieux vaut s'en tenir aux points principaux de la mystique et étudier le système

chez ses représentants les plus illustres, qui affectent une certaine modération. Voici par exemple le programme de M. Bousset, qui fait figure de chef : « Aucun critique ne voudra soutenir que Paul a lu précisément les écrits hermétiques, ou, plus en général, que le christianisme dépend de telle ou telle religion à mystères déterminée... Il s'agit plutôt de la connaissance des grands ensembles spirituels, de se rendre compte que l'atmosphère spirituelle était en quelque sorte déterminée par ces manifestations au sein desquelles le christianisme a grandi, et qui rendent en grande partie son développement intelligible [1]. » Au premier abord cela paraît moins grave que des rapprochements formels sur des points particuliers. Mais M. Bousset ne l'entend pas ainsi ; cela va au fond des choses : « D'autre part il ne s'agit pas d'analogies ou de cas parallèles relativement peu décisifs ou seulement intéressants, mais plutôt de reconnaître qu'une piété, qui s'était développée sur son propre sol, s'est amalgamée avec l'évangile de Jésus, de façon à constituer avec lui une formation nouvelle, qui nous demeurerait inintelligible, aussi longtemps que nous ne connaîtrions pas cette piété [1]. »

Ces termes sont fort énigmatiques, mais nous voyons par ailleurs que les points communs, ou plutôt ceux où le christianisme a été amalgamé, sont, dans la doctrine de saint Paul, la théorie de l'Esprit et celle des Sacrements, spécialement du Baptême et de l'Eucharistie.

Une fois de plus nous passons de l'Évangile à

1. *Kyrios Christos*, p. XIII.

saint Paul. Il faut voir si ses écrits fournissent la preuve qu'il a ajouté à l'Évangile de Jésus des éléments importants, l'esprit même de la piété païenne. C'est ainsi qu'il aurait réussi auprès des gentils, et qu'il aurait fondé le christianisme, dont le sens serait : adaptation de l'évangile à la piété du monde oriental devenu gréco-romain.

Voilà, certes, une proposition très offensante, et un radicalisme qui fait frémir. Permettez-moi cependant de constater d'abord ceci : qu'on renonce à saint Paul et qu'on le rend à l'église catholique. C'est beaucoup! On reconnaît donc désormais que Paul, le rempart du protestantisme, le refuge contre les idolâtries romaines, l'Apôtre de la justification par la foi seule, que le Paul de Luther enfin, a introduit dans le pur évangile la grâce surnaturelle, l'action sacramentelle du Baptême, *ex opere operato*, la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, non pas avec le pain, mais de telle sorte que le fidèle se nourrisse du corps et du sang d'un Dieu! Ce n'est pas à dire qu'on l'en croie. On lui sait plutôt mauvais gré d'avoir ainsi dénaturé l'Évangile, mais enfin on l'explique littéralement comme l'Église l'a toujours expliqué, comme le concile de Trente l'a compris.

Vous voyez maintenant pourquoi j'ai fait commencer l'exégèse allemande à Luther et non point à Reimarus, et que nous commençons à boucler la boucle. Il faudra d'ailleurs constater qu'on a forcé la note, qu'avant de flairer dans saint Paul l'esprit du paganisme on lui a d'abord prêté ce même esprit. Tâchons de mettre les choses au point.

*
* *

Et d'abord, que pense M. Bousset de la doctrine de saint Paul sur l'Esprit? Car voilà l'élément capital qui a fait d'une religion simplement morale une religion surnaturelle. Jésus avait prêché la pénitence pour obtenir le pardon des péchés. Rien de mystérieux dans cette doctrine. Après sa mort, les premiers chrétiens s'étaient trouvés en contact avec l'Esprit-Saint. On parlait en langues, il s'opérait des guérisons, on se croyait envahi par l'esprit de prophétie, les réunions se passaient dans une sorte d'exaltation religieuse. En cela rien d'extraordinaire... au début d'une religion. A cette période, tous les esprits sont surexcités. Le paganisme grec et oriental a connu ces phénomènes, et même les Hébreux avec leurs écoles de prophètes, prophétisant au son de la flûte et du tambourin[1]. Il serait donc peu critique de chercher au dehors et d'expliquer par un emprunt ce qui se produit spontanément, le cas donné. Mais ce qui est nouveau et qui est rare, c'est la doctrine de Paul sur la permanence de l'Esprit dans celui qui a été baptisé. Or il en parle constamment. D'après Holsten[2], Paul emploie douze fois l'esprit ou *pneuma* pour signifier l'esprit humain, mais dans quatre-vingt-onze cas il désigne ainsi l'esprit de Dieu surnaturel, donné au fidèle, habitant en lui. Si les mots ont ici leur sens propre, Bousset ne parle pas seulement d'une habitation de l'Esprit de Dieu dans l'âme;

1. I Sam. x, 5.
2. Dans BOUSSET, *Kyrios Christos*, p. 130, note 2.

l'esprit est divin par son origine, mais il est cependant donné, ajouté à la nature humaine, en d'autres termes saint Paul exprime la doctrine catholique de la grâce, qui est une participation de la nature divine. Ce critique nous dit : « Ce qu'il y a dans l'homme de plus haut et de meilleur, sans quoi il n'est proprement pas homme, ou du moins n'a aucune valeur auprès de Dieu, est pourtant quelque chose d'étranger, qui lui a été donné d'en haut par faveur, qui lui est ajouté du dehors[1]. » Ces paroles ne sont pas aussi précises que le langage de nos théologiens : Paul n'a dit nulle part que l'homme n'est pas proprement homme sans l'Esprit. Mais voici qui est encore plus exagéré : « Le moi de l'homme n'est rien, les puissances qui déterminent ce moi, que ce soit Esprit ou chair, sont tout[2]. » Que voilà bien encore un système *einseitig*, unilatéral, qui se bute sur un texte! Paul a dit aux Galates, à propos de l'Esprit et de la chair : « Ils sont opposés entre eux, afin que vous ne fassiez point ce que vous voudriez[3]. » Les textes obscurs, avec des expressions très fortes, ont toujours été les délices des novateurs. Il faudrait tenir compte aussi de tous les appels de Paul au libre arbitre, son thème ordinaire. Nous notons l'exagération en passant, mais ce que nous voulions constater c'est que Bousset n'a sûrement pas atténué l'action dans nos âmes de l'Esprit donné dans le baptême, et qui demeure en nous. Et comme il n'est pas le seul, tant s'en faut, les luthériens auront

1. *Kyrios Christos*, p. 135.
2. *Id.*, p. 133.
3. Gal. v, 17.

à se défendre contre de nouveaux adversaires.

Paul a-t-il donc simplement créé cette doctrine? Ne l'aurait-il pas puisée ailleurs? On s'est interdit de recourir à la source naturelle en récusant l'authenticité des discours de Jésus dans saint Jean. M. Bousset cite d'abord Philon. Or Philon était juif et d'ailleurs n'offre rien de caractéristique. Mais voici qui serait plus décisif, voici un résumé de l'action du *nous*, qui en grec signifie esprit, action assez semblable à celle du *pneuma* qui est aussi l'esprit. Cette description est un conglomérat de traits épars dans ce qu'on nomme les écrits hermétiques.

Nous possédons un recueil de considérations religieuses et philosophiques qui sont censées contenir la révélation du dieu Hermès, le Thot égyptien. Le recueil est difficile à dater. Qu'il contienne des pièces antérieures au Ier siècle ou du Ier siècle, on voudrait le faire accroire, mais M. Kroll, critique très indépendant, n'en croit rien[1]. On n'y voit point, dit-on, de traces de l'influence chrétienne, mais Bousset reconnaît çà et là des traces de l'influence de l'Ancien Testament grec. Enfin cet ouvrage est demeuré isolé dans son genre. Il faut beaucoup de bonne volonté pour y voir l'expression de la piété grecque. C'est plutôt une docte élucubration, très confuse, et il n'est pas même certain qu'elle ait eu pour but de mettre d'accord quelques traditions égyptiennes avec des systèmes cosmogoniques grecs. Si on avait beaucoup lu ces

1. PAULY-WISSOWA, article *Hermes Trismegistos*. M. Kroll ne consentirait pas à remonter plus haut que le IIe siècle, et regarde le IIIe siècle comme le temps moyen de la composition.

écrits, si cette prétendue *piété* avait été répandue, on en trouverait des indices ailleurs. Il n'y en a pas. Les *oracula Chaldaica* et la Gnose qui sont amenés comme renforts[1] sont notoirement sous l'influence du judaïsme et du christianisme. Vraiment, M. Bousset est-il autorisé à conclure que « la doctrine paulinienne du Pneuma avec toutes ses conséquences fait partie d'un grand ensemble »? et que : « Paul suivait dans son brumeux pessimisme anthropologique, dans sa formation-surnaturelle, dualistique de la doctrine du salut, une tendance du temps qui avait déjà saisi beaucoup d'esprits[2] »?

Il y a une solution beaucoup plus simple, c'est celle de Paul qui affirme avoir reçu de Dieu la révélation de Jésus-Christ, qui est Esprit. A tout le moins il croyait les prophéties messianiques réalisées en Jésus, et la principale était relative à l'effusion de l'Esprit-Saint. Il s'est rattaché expressément à l'Ancien Testament en remplaçant l'esprit de servitude par l'Esprit d'adoption[3]. Où trouve-t-on, dans les écrits hermétiques, cette relation entre l'Esprit donné et la qualité d'enfants de Dieu, qui est si étroite dans saint Paul, et qui fait du don de l'Esprit une manière de s'unir au Christ?

Où y relève-t-on l'opposition entre l'esprit et la chair, non point la chair matérielle, mais la chair pour indiquer la nature opposée à la grâce? Pourtant ce point constitue sans doute le caractère surnaturel-dualistique de la doctrine de Paul. Il avait

1. On peut ajouter les *Oracula Hellenica* publiés par Mgr Batiffol, *Revue biblique*, 1916, p. 177 ss.
2. *L. l.*, p. 141 s.
3. Rom. VIII, 15.

sous les yeux, on le concède, les manifestations de l'Esprit-Saint dans l'Église primitive; et il pouvait lire dans Ézéchiel : « Et je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai en vous un esprit nouveau, et j'enlèverai le cœur de pierre de votre chair, et je vous donnerai un cœur de chair, et je mettrai en vous mon esprit[1]. » Il y a sans doute plus d'harmonie entre les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'entre saint Paul et les écrits d'Hermès.

Mais il est inutile de confronter les deux doctrines de très près, puisque M. Bousset a eu soin de nous en prévenir : il ne prétend pas que Paul ait lu ces écrits. Disons en un mot que ce n'est pas la même atmosphère, parce que le *nous* d'Hermès est tout d'abord une révélation, une lumière accordée à des privilégiés, tandis que par le *pneuma* c'est l'amour de Dieu qui est répandu dans les cœurs[2].

La doctrine du *pneuma* est un tout organique, une doctrine de vie, tandis que l'hermétisme élucubre à grand'peine des spéculations subtiles qui ne fondent point une croyance religieuse, ni surtout une piété populaire. Ah! s'écrie M. Bousset, si nous avions autre chose que des débris de la littérature néo-pythagoricienne, vraisemblablement nous la trouverions apparentée à l'hermétisme, nous le ramènerions à un grand ensemble spirituel. — Pourquoi donc alors cette piété est-elle absente de la Vie d'Apollonius de Thyane? Si l'on trouvait quelque chose d'apparenté à l'hermétisme, nous serions toujours dans des régions où ne fréquentaient que

1. Ez. xxxvi, 26 s., d'après la traduction grecque.
2. Rom. v, 5.

les philosophes. C'est parce qu'on constate aisément ce que le pseudo-Denys l'Aréopagite doit à la philosophie, qu'on apprécie aussi combien saint Paul est éloigné de contenir un pareil amalgame. Sa doctrine de l'Esprit n'est que la coïncidence des prophéties anciennes et du fait historique de la manifestation de Jésus et de l'Esprit. Et il n'y a pas le moindre indice qu'il ait changé sur ce point la foi des anciens apôtres. A leur tour ceux-ci ont reçu l'Esprit-Saint en suite d'une promesse de Jésus, consignée dans le quatrième évangile [1], dans les Actes des Apôtres[2], dans saint Matthieu [3] et dans saint Luc [4]. Ces documents sont bien du moins aussi sûrs que les écrits hermétiques, dont on ne peut même pas affirmer qu'ils aient exprimé la croyance d'un petit groupe de fidèles [5].

Ce n'est pas là une religion à mystère, ce n'est pas même une religion, ni une piété répandue.

*
* *

On a cherché ailleurs. Nous sommes sur un terrain plus solide, et dans le domaine religieux, avec les mystères et les initiations.

L'effusion de l'Esprit-Saint était si bien le caractère des temps messianiques et le don apporté

1. Jo. xiv, 26.
2. Act. i, 5.
3. Mt. x, 19 s.
4. Lc. xii, 11 s.
5. M. Kroll (Pauly-Wissowa, art. cité) refuse de croire à l'existence des communautés d'adorateurs de *nous* (*raison*) et d'*Anthropos* (*homme*) postulées avec tant de fantaisie par M. Reitzenstein, et ne voit pas non plus dans les écrits hermétiques une liturgie ; ce sont de simples productions littéraires.

par le Messie, que Jean-Baptiste, parlant de celui qui venait, avait dit : « Je vous ai baptisés dans l'eau, Lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint[1]. » Quel qu'ait été le sens précis qu'il attachait à ces mots, reproduits par saint Marc, saint Luc et saint Matthieu, il est évident que les évangélistes les entendaient du don de l'Esprit-Saint dans le baptême chrétien. C'est bien la doctrine de saint Paul, quoiqu'il n'ait pas cette formule. Il écrit aux Romains : « Nous qui sommes morts au péché, comment vivrions-nous encore en lui? Ou bien ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus nous avons été baptisés en sa mort? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême, [pour nous unir] à sa mort... Or si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons avec lui... regardez-vous comme morts au péché, mais vivant pour Dieu dans le Christ Jésus[2]. » Et ailleurs : « Mais vous, vous n'êtes point dans la chair, mais dans l'esprit, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en vous[3] ... » L'Esprit de Dieu qui nous est donné pour que nous soyons fils adoptifs, et ainsi frères du Fils naturel de Dieu, habite en nous au moment où nous sommes morts au péché, où nous commençons à vivre avec le Christ, c'est-à-dire au moment du baptême.

Lorsque l'Église catholique pratique le baptême des enfants, elle pense que le baptême agit par lui-même, et confère la grâce. Elle peut, avec sa tradition, alléguer ces textes en faveur de sa pratique. C'est ce

1. Mc. I, 8.
2. Rom. VI, 3-11.
3. Rom. VIII, 9.

que nous avons appris au catéchisme; le baptême est un sacrement qui opère par sa propre vertu, *ex opere operato*. Sans doute la mauvaise volonté de l'adulte peut faire obstacle à la grâce, et le désir avec la foi peut l'obtenir. Mais ce sont des cas à résoudre d'après les principes généraux, et ces solutions ne changent rien au cas typique : le baptême considéré dans son essence est un signe sensible qui confère la grâce par l'action de Dieu. Et c'est contre quoi protestait le protestantisme depuis Luther. Il avait conservé le baptême et le nom de sacrement, mais, posé le principe de la justification par la foi seule, sans l'octroi d'une grâce intérieure, le baptême signifiait seulement que la justice de Jésus-Christ nous est imputée. Le baptisé est affranchi du péché juridiquement, il est justifié par une fiction légale, rien de plus. Et l'on n'épargnait pas les sarcasmes à l'Église qui avait abandonné la foi de l'apôtre pour adopter des rites magiques, dans l'esprit des religions païennes. Ces sarcasmes étaient devenus plus offensants à mesure qu'on a mieux étudié les phénomènes de magie, la magie n'étant qu'un ensemble de superstitions condamnées par la religion, ou bien la forme la plus basse de la religion chez les sauvages.

Mais voici que, depuis peu, des critiques, ayant dépouillé le préjugé protestant, se sont aperçus que saint Paul avait enseigné l'efficacité du baptême. D'après lui, c'était un véritable sacrement, c'est-à-dire qu'il avait une action physique, ou hyperphysique,... nous dirions réelle et surnaturelle.

C'est ce qu'a soutenu M. W. Heitmüller au printemps de 1903 devant *l'Association scientifique des*

*pasteurs*[1], et dans sa brochure : *Baptême et Cène dans Paul*[2]. Toute l'école de l'histoire des religions applaudit. Ce qui prouve plus que ces adhésions le désarroi du parti conservateur luthérien, c'est la réfutation entreprise par M. Clemen. Il faut, coûte que coûte, sauver l'autorité de saint Paul. L'Église catholique de l'an 200 s'est contaminée par des rites magiques, soit, mais non pas l'apôtre des gentils. A la vérité ses textes *peuvent* signifier le caractère sacramentel du baptême[3], mais un homme comme Paul ne serait pas tombé dans cette erreur, incompatible avec le salut par la foi. — Sans doute, on est sauvé par la foi, mais une foi qui accepte le baptême comme le moyen de s'unir à Jésus-Christ. Et si les textes de saint Paul *peuvent* être expliqués selon la pratique de l'Église, ne *doit-on* pas, en bonne critique, les expliquer ainsi ? Car enfin il était de l'Église, et faisait autorité dans l'Église. Aussi bien il eût été impossible d'exprimer plus fortement la réalité et l'efficacité de l'opération divine dans le baptême.

Si bien que les nouveaux exégètes exagèrent même cette action, lui attribuant un changement dans la nature humaine, et prononçant encore une fois le nom de magie.

Et c'est ce qui m'étonne, malgré tout ce que nous avons déjà constaté d'arbitraire de leur part. Leurs critiques savent discerner dans les écrits du Canon les moindres nuances de doctrine. En suite de quoi

1. *Der wissenschaftliche Predigerverein.*
2. *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, 1903, 56 pp., et *Im Namen Jesu*, 1903, 347 pp.
3. *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, 1913, p. 39.

ils se refusent à attribuer au même auteur des vues tant soit peu dissemblables. Seul, disent-ils, un rédacteur inconscient a pu bloquer tout cela ensemble. Les traces de paulinisme dans saint Marc ne leur échappent pas, et ils en expurgent la catéchèse primitive. Et ces critiques si perspicaces donnent le même nom aux opérations des sorcières ou des fétichistes et aux sacrements! Ces lynx seraient-ils mués en taupes? On a beaucoup reproché à la scolastique ses distinctions. La distinction des concepts est cependant à la base de toute comparaison et par conséquent du raisonnement. Ici la confusion vient du mot « physique ». La magie, d'après ses adeptes, agit à la façon de la nature. Le semblable produit naturellement le semblable. On procure la pluie après une longue sécheresse en versant de l'eau, en arrachant des larmes par la torture à une infortunée victime humaine; on attendrit un cœur en faisant fondre de la cire, etc. Et c'est parce que la magie a confiance dans ces sottes pratiques qu'elle est condamnée par les religions des civilisés, dont l'arme est le sacrifice ou la prière pour gagner la faveur du dieu.

Dans le baptême l'eau toute seule ne fait rien, ou elle lave. Ce qui opère, c'est une vertu divine qui agit par le sacrement. Et cependant son action est physique, dans ce sens qu'elle appartient au domaine de la réalité. Les péchés ne sont pas censés effacés, ils sont remis; la grâce n'est point une fiction juridique, c'est une entité, divine, mais qu'y a-t-il de plus réel que le divin? Seulement la nature n'est pas changée. Paul le savait très bien, qui a parlé si fortement de la lutte entre la chair et l'esprit après le baptême.

Le baptême chrétien n'a donc rien de la magie. Il n'agit pas comme une force naturelle, et il ne change pas la nature.

C'est ce que nos critiques de l'histoire des religions ne veulent pas admettre. Avec leur logique emportée, ils déclarent que puisque le baptisé est uni au Christ ressuscité, il ne peut plus pécher, il ne devrait même pas mourir. Si Paul — on en convient — a reculé devant ces propositions extrêmes, c'est que son sens pratique l'a retenu. Il n'a échappé à une absurdité que grâce à une inconséquence. — Qu'on nous prouve donc qu'une action de Dieu ne peut être réelle sans transformer la nature, qu'il ne peut effacer le péché sans accorder le don de ne pécher jamais, mettre dans l'âme le germe de la résurrection sans affranchir le fidèle de la mort! En attendant il ne nous déplaît pas qu'on parle du réalisme de saint Paul. Mais M. Bousset va trop loin en prononçant : le réalisme radical[1].

Les textes ainsi entendus dans la façon des sauvages, on rapproche le baptême chrétien des différents baptêmes pratiqués dans le paganisme. Je ne sache pas qu'on ait attribué une origine païenne au fait même de l'immersion. Elle était pratiquée chez les Juifs; aussi le rite du Baptiste ne les a pas surpris. Le baptême des chrétiens est une transformation de celui de Jean.

Ce qui est nouveau, prétend-on, et d'origine païenne, c'est que le baptême chrétien fasse fonction d'initiation à une religion ou à un mystère. Que le baptême nous initie à la vie chrétienne, cela est de

1. Bousset, *Kyrios Christos*, p. 163 : Es ist als wenn Paulus sic in diesem radikalen Realismus kaum genugthun könnte.

foi. Mais est-il aussi clair que des baptêmes païens aient initié à des mystères? On ne voit pas qu'il ait eu cette importance dans les mystères d'Éleusis, ni dans ceux de la Grande-Mère ou d'Isis. Le texte de Tertullien, si fort qu'il soit, n'a pas ce sens : « Certainement aux jeux Apollinaires et Éleusiniens ils sont baignés (ou baptisés) et ils prétendent le faire pour acquérir une régénération et l'impunité de leurs parjures[1]. »

Les baptêmes auraient donc eu pour but la purification de l'âme. La purification rituelle est le symbolisme naturel de toutes les lustrations antiques. Aussi bien le lien symbolique entre le lavage du corps et la purification de l'âme repose sur une métaphore très claire; l'on ne saurait parler d'emprunt quand les choses se présentent d'elles-mêmes à l'esprit. Mais purification n'est pas initiation. C'est tout au plus un acte préliminaire.

Il n'y a pas là d'initiation parce qu'il n'y a pas d'union à un Dieu. Aussi nos mythologues vont plus au fond et déduisent cette union du sens spécial du baptême chrétien, union au Christ mourant et ressuscité, qui leur rappelle la religion païenne d'un Dieu souffrant, mourant et ressuscité.

Ou l'on ne veut rien dire, ou l'on prétend que sans ces croyances païennes le christianisme ne serait pas ce qu'il est. Quels étaient donc ces dieux souffrants, mourants et ressuscités? On a cité le babylonien Tammouz et le syrien Adonis, Osiris d'Égypte, Attis de Phrygie, le Dionysos grec venu de Thrace, le Dionysos Zagreus, et pour quelque chose

1. *De bapt.*, v.

Melqart de Tyr et Héraclès Sandan de Tarse[1].

Je ne puis entreprendre de vous dire en détail ce que nous savons de leurs aventures et de leurs cultes.

Je devrais même savoir gré à M. Bousset de m'en dispenser. Car il a compris sans doute ce qu'il y avait d'inconvenant à mettre en présence du Sauveur un Adonis ou un Attis.

Il a compris aussi que cette accointance n'aurait pas moins heurté la conscience et le bon sens des premiers fidèles.

Mais nous aurions bien tort de nous prévaloir de ce qui n'est qu'une tactique et de renoncer à un bon argument. M. Bousset écarte les comparaisons particulières, mais il imagine — le mot n'est pas trop fort — une conception abstraite du Dieu souffrant, mourant et ressuscité, dégagée de mythes et de cultes, devenue presque un théorème, sans cesser d'être un objet de foi. Voici son texte : « La figure concrète du Dieu avec son mythe déterminé n'est plus en relief; dans tous se manifeste une idée qui saisit la piété hellénique des mystères d'une puissance mystique, idée de la Divinité mourante et ressuscitée, qui apporte le salut. Et cette idée prend peu à peu un vêtement philosophique, le mythe devient spéculation religieuse[2]. » Voilà tout à fait les traits du Christ, voilà un essai d'atmosphère spirituelle, où les premiers fidèles ne respireront pas trop de gaz asphyxiants. La preuve de

1. Cf. *Les religions orientales et les origines du christianisme*, dans les *Mélanges d'histoire religieuse*, et *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd.
2. *Kyrios Christos*, p. 166.

M. Bousset que cette fusion s'est réalisée, c'est que les Grecs lui ont donné le nom de *théocrasie*. — Oui, mais quand et comment? Nous sommes encore obligé de distinguer. Il y eut une première théocrasie qui fut plutôt une identification qu'une fusion. M. Bousset nous ramène aussi haut que les successeurs d'Alexandre pour l'identité de Dionysos et d'Osiris. Il ne nous coûte pas de remonter jusqu'à Hérodote. Quand les Grecs commencèrent à étudier l'Orient et l'Égypte, ils s'aperçurent que certains de leurs dieux avaient des attributs communs avec ceux de ce nouveau monde. Ils pensèrent que c'étaient les mêmes. Mais les religions demeuraient distinctes, et les cultes aussi. Puis l'idée se fit jour d'une divinité unique dont les différents dieux n'étaient que la manifestation. Elle est exprimée longuement par Apulée au milieu du IIe siècle ap. J.-C,, en faveur d'Isis, divinité une et multiple. Les deux manières de combiner les dieux entre eux s'exercèrent et fusionnèrent à leur tour, si bien qu'Adonis, Attis et Osiris furent assimilés à cause de ressemblances incontestables dans le mythe et dans le culte. Mais ces spéculations où l'effet de rhétorique rehaussait la pensée demeurée naturaliste et panthéistique, n'influaient guère sur les cultes. Jamais la piété — grecque ou orientale — ne s'exerça envers le concept d'un dieu souffrant, mourant et ressuscité. On honorait Attis ou Adonis ou Osiris par des cultes appropriés ou des mystères, on vint à tenir Attis, dans son cercle, pour le dieu suprême, on avait conscience d'une ressemblance particulière entre certains cultes, et même les prêtres d'Attis se flattaient de certaines

analogies avec les chrétiens[1], mais, encore une fois, cela n'aurait pu aboutir à dégager l'idée de la divinité mourante et ressuscitée pour le salut des hommes que dans le cerveau d'un philosophe. Et ce ne fut pas même le cas.

En fait, aucun de ces personnages plus ou moins divins n'était proprement, du moins au temps du Christ, un dieu mort et ressuscité. On sait par les Actes des Apôtres[2] combien l'idée de la Résurrection répugnait aux Grecs ! Il faut déplorer ici un défaut de précision qu'on ne tolérerait dans aucun autre ordre de recherches. Le même savant qui nous parle de la résurrection de Dionysos Zagreus a commencé par exposer correctement le mythe[3]. Zagreus a été tué par les Titans qui l'ont dépecé et dévoré, sauf son cœur. Ce cœur fut avalé par Zeus ou par Sémélé, en suite de quoi un second Dionysos prit naissance, qui partagea le trône de Zeus son Père. Est-ce là une résurrection ? Adonis était un beau jeune homme, aimé d'Aphrodite, tué par un sanglier ; toute la Grèce et l'Orient se lamentaient sur sa mort. De résurrection il n'est question qu'au IIe siècle de notre ère, et encore dans un texte interpolé[4]. Ce ne fut jamais un dieu proprement dit.

1. S. Augustin nous a transmis l'exclamation d'un prêtre de Cybèle parlant d'Attis : « Notre dieu au bonnet, lui aussi, est chrétien » *et ipse pileatus christianus est* (*Tract. in Johann.*, VII, 1, 6). M. Graillot (*Le culte de Cybèle*, p. 544) l'entend de l'usage des onctions d'huile : « Attis, comme le Christ, apportait à ses ouailles le sacrement du saint chrême, devenu le symbole de l'athlète qui va combattre : *habet ergo diabolus christos suos* (FIRM. MATERN., *De err. prof. rel.*, XXII, 3). Je croirais plutôt, d'après le contexte d'Augustin, que c'était une allusion à l'expiation sanglante.

2. Act. XVII, 32.

3. Ch. DUBOIS, art. *Zagreus*, dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

4. Cf. *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 303.

Le mythe d'Attis est extrêmement compliqué et je ne saurais vous l'expliquer sans manquer aux convenances. De résurrection il n'est question qu'au IVe siècle, dans un auteur chrétien.

Héraclès, lui, est bien un héros ressuscité; Iolaos le ressuscita en effet en lui faisant respirer l'odeur des cailles. Héraclès était gourmand, voire glouton. Simple épisode de contes de fées. Mais Héraclès mourut sur un bûcher, et fut reçu parmi les dieux[1]. C'est une apothéose, un changement de nature, non pas la résurrection d'un homme-dieu. D'ailleurs le thème de l'homme devenu dieu est classique dans le paganisme dès les plus anciens temps, en Mésopotamie et en Égypte. Ce n'était pas la peine de tant chercher. Ce qui est nouveau dans le christianisme, c'est l'incarnation du Fils de Dieu, ressuscité après sa vie mortelle. Encore, parmi les dieux qu'on cite, Attis n'est devenu dieu que très tard, Héraclès et Adonis ne le sont jamais devenus tout à fait.

Seul de ces dieux souffrants, mourants et ressuscités, Osiris est un type de dieu ressuscité.

Mais son culte était très spécialement égyptien. Et on ne célébrait pas précisément sa résurrection. Celle-ci était, d'après la religion égyptienne, subordonnée à la conservation du corps. Or Osiris, tué par son frère Typhon, avait été dépecé. Sa femme Isis avait ramassé tous les morceaux, sauf un seul, indispensable, emblème de la vie et de la résurrection.

Enfin elle le découvrit. C'est pourquoi après le

1. *Études sur les rel. sém.*, p. 308-311.

rite du deuil qui durait quatre jours, se célébrait l'*Invention*. Vous voyez à quoi se réduit cette prétendue fête de Pâques. La résurrection d'Osiris était par là rendue possible et avait lieu dans l'au-delà. On célébrait une disparition et un recouvrement. Osiris a toujours été un dieu de l'autre monde, un mort, dieu des morts, triste avec son aspect de momie. Il se survit comme dieu des vivants dans la personne de son fils Horus, dieu de la lumière et vainqueur de Typhon.

Il est très vrai qu'Osiris est le type de la résurrection des morts, et c'est, je crois, de l'Égypte que cette idée s'est répandue dans le paganisme. Mais les Juifs du temps de Jésus croyaient à la résurrection ; les apôtres ont cru à la résurrection de Jésus ; que pouvait ajouter le mythe d'Osiris ?

Le seul trait vraiment commun à tous ces dieux ou héros, c'est que leurs prétendues passions ne regardaient qu'eux.

Jamais les souffrances ou la mort du dieu n'ont été acceptées en vue du salut des hommes ni même regardées comme utiles à ce salut. Tout ce qu'on trouve dans cet ordre, — et au IV^e siècle, — c'est un texte du chrétien Firmicus Maternus d'après lequel les initiés espèrent le salut à l'instar du dieu : « Courage, initiés, le Dieu étant sauvé, car vous serez délivrés de vos peines[1]. »

Pendant que la piété païenne s'exerçait par des rites qui étaient censés rappeler les aventures des dieux, les mythologues du temps s'efforçaient de

1. Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.* (éd. Ziegler), p. 57, 14 s. : Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ὑμῖν τῶν πόνων σωτηρία.

scruter le sens de ces mythes. Car les philosophes estimaient, depuis Socrate, que ces mythes étaient absurdes et obscènes, et cherchaient à les interpréter. Voici une de ces gloses, citée par M. Bousset comme étant apparemment celle qui voisine le mieux avec le christianisme. « Le dieu souffrant et mourant — c'est Osiris — est la divinité qui a sa patrie propre dans le monde des idées, κόσμος νοητός. Dans le but de créer, afin de mettre en mouvement les masses inertes de la matière, elle est descendue dans le monde inférieur et sordide de la matière, elle s'est perdue dans ce monde inférieur de la sensibilité, elle a été déchirée et dépecée, retenue captive dans l'impuissance; cependant elle n'a pas perdu la capacité de s'élever de nouveau au monde divin en sortant de l'abaissement de la mort[1]. » Cela se trouve dans Plutarque, au IIe siècle, parmi bien d'autres explications.

Ce sont là jeux de mythologues... et de critiques. Nous avons le droit d'exiger qu'on précise, qu'on sorte des abstractions et des comparaisons de bibliothèque pour assister aux faits, tels qu'ils ont dû se présenter. Supposons, si l'on y tient, — car cela n'est pas prouvé, — que les mystères orientaux qui n'ont pris un grand développement dans l'empire qu'au second siècle, que les systèmes philosophiques dont il n'y a de traces qu'au même temps, aient été dès l'an 40 connus à Jérusalem, à Corinthe et à Rome.

Est-ce Paul le premier qui a réfléchi sur l'union du chrétien avec la mort du Christ dans le bap-

1. *Kyrios Christos*, p. 166.

tême? Non, car il dit aux Romains, qu'il n'avait pas évangélisés : « Ou bien ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus nous avons été baptisés en sa mort[1] ? » L'union mystique au Christ mort pour eux leur était donc connue, simplement parce qu'ils étaient chrétiens. Mais d'où cette conception profonde, que ne suggère pas aisément le symbolisme du baptême, serait-elle venue aux chrétiens, aux judéo-chrétiens comme aux autres, car Paul ne distingue pas, si ce n'est qu'ils la tenaient des Apôtres, ou des colonnes[2], comme parle saint Paul?

Alors que veut-on dire? Les Apôtres ont cru que Jésus était le Messie parce qu'ils l'ont vu — — ces Messieurs disent : parce qu'ils ont cru l'avoir vu — ressuscité. Ce ne sont pas les cultes païens qui leur ont appris le caractère de la mort du Christ, mort acceptée pour assurer leur salut, puisque cette idée ne se trouve nulle part dans les mystères. Au contraire la mort expiatoire était dans Isaïe[3] et assez familière au judaïsme.

Serait-ce que les Apôtres ou les premiers chrétiens ont cru plus aisément à la divinité de Jésus à cause des légendes des dieux mourants et ressuscités? Puisqu'un dieu peut mourir, le Christ a bien pu être Dieu. Certes, plus d'un païen a dû faire ce raisonnement et préférer le Christ à Attis. Mais il suppose la rivalité déjà existante des deux cultes. Un juif pouvait-il raisonner de la sorte, ou même un gentil converti qui devait d'abord

1. Rom. VI, 3.
2. Gal. II, 9.
3. Is. LII.

ne croire qu'au seul vrai Dieu? De ce qu'Osiris a été coupé en morceaux, que ces morceaux ont été retrouvés par Isis, qu'ensuite Osiris a repris place parmi les dieux; de ce qu'Adonis, tué par un sanglier, a de nouveau été admis dans l'intimité d'Aphrodite; de ce qu'Attis, mutilé volontaire, a été changé en pin, puis reconnu comme dieu, était-ce une raison pour que Jésus de Nazareth reçût le culte qui n'appartient qu'à Dieu? Autant dire qu'on se serait autorisé de l'apothéose de Claude. Pour tout Juif cette apothéose était l'abomination de la désolation; pour tout esprit sensé, c'était une comédie. Quant à l'explication platonicienne du dieu descendu de la sphère des idées, et emprisonné dans la matière qu'il est venu organiser, explication outrageusement fausse, et isolée, quelle impression pouvait-elle faire sur ces âmes simples qui composaient les communautés primitives?

Je suppose qu'un chrétien, ou même un touriste, assiste aux exercices des derviches tourneurs. Quand la surexcitation des danseurs les met hors d'eux-mêmes, quand ils tombent d'épuisement, le spectateur éprouve un sentiment de répulsion. Si on lui explique que ces danses représentent le mouvement des sphères célestes, son malaise se changera-t-il en admiration? J'ai pris un exemple très anodin. D'autres seraient plus expressifs. Un poète italien qui vient de mourir encore jeune, a vu aux Indes danser la *devadasi*, prêtresse de Ramba Devi :

« Elle est certainement la sœur de la Vénus grecque qui survit dans la terre de Brahma, tandis que l'autre s'est évanouie pour toujours à l'avènement de son ennemie, la Vierge Mère.

« Nous, les dévots de la Vierge Mère, affirmation de l'esprit, négation de la chair, nous ne pouvons comprendre un culte érotique; toute notre intime essence, façonnée suivant une morale deux fois millénaire, tressaille, se révolte en voyant surgir de nouveau de la nuit des temps la sœur de l'antique adversaire [1]. »

Guido Gozzano n'était pas encore redevenu chrétien, quand il sentait le dégoût lui soulever le cœur; la morale deux fois millénaire tressaillait en lui. Faut-il estimer moins le premier enthousiasme des communautés chrétiennes, cet intense désir de la rémission des péchés qui fit, on le reconnaît, la force de l'Évangile? Ceux qui demandaient à la mort de Jésus-Christ le pardon, la réconciliation avec Dieu, respiraient-ils la même atmosphère spirituelle que les fidèles des cultes que nous pouvons à peine nommer? Les Apôtres ont donné le baptême au nom de Jésus, les chrétiens, dans le baptême, s'unissaient à sa mort et à sa résurrection pour vivre en Dieu, parce qu'ils cherchaient Dieu en lui, et dès le premier jour, car l'union mystique ne peut se produire entre des êtres humains, et les chrétiens se sont unis réellement au Christ. Si l'on pouvait distinguer avec certains critiques allemands, Schweitzer, Bousset et d'autres, une mystique de Dieu, et une mystique du Christ, c'est-à-dire le secret de s'unir à Dieu ou de s'unir au Christ, il faudrait convenir sans hésiter que la mystique de saint Paul et celle du baptême est une mystique d'union au Christ. Mais peut-on supposer un seul instant que le désir d'union s'arrêtait au Christ comme à un intermédiaire distinct de Dieu?

1. *Le Correspondant*, 10 fév. 1918, p. 557.

Cela n'eût-il pas été dérober à Dieu sa gloire? Paul ne parle-t-il pas de vivre « à Dieu dans le Christ Jésus »[1] ? « Vous êtes morts, écrivait-il aux Colossiens, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu[2] ». Vivre dans le Christ pour Dieu, ou avec le Christ en Dieu, c'est la même vie divine. Il n'y a dans Paul qu'une mystique qui mène à Dieu par le Christ mort et ressuscité. Elle n'a rien de commun avec de sales histoires qui n'ont jamais donné naissance à une véritable mystique.



La mystique du baptême, si réaliste qu'elle soit, étonne moins le monde moderne que celle de l'Eucharistie. C'est encore Luther qui a frayé la voie à la négation totale en rejetant la transsubstantiation. On est allé plus loin que lui, mais on croyait pouvoir sauvegarder le rite et l'autorité de saint Paul tout en réduisant le sacrement à n'être qu'un symbole. Or William Robertson Smith, orientaliste très distingué, décrivit le sacrifice primitif des Sémites comme l'immolation et la manducation du dieu, communiquant ainsi aux membres de son clan un renouveau de la vie divine que ce clan tenait de lui. On sourit d'abord et l'on dit : C'était donc déjà l'Eucharistie des catholiques! Puis on relut saint Paul — à la lumière de l'histoire des religions — et on y retrouva l'explication traditionnelle : le fidèle se nourrissant de la chair du Christ et buvant son sang. Dieterich, dans sa Liturgie de

1. Rom. VI, 11.
2. Col. III, 3.

Mithra[1], n'en fait aucun doute, ni Heitmüller[2], ni Weinel[3], ni Reitzenstein[4], ni, en Angleterre, Lake[5].

Ce serait à merveille, si l'on n'affectait d'entendre cette manducation d'un Dieu de la manière la plus grossière. Et aussitôt on conclut qu'une idée aussi étrangère à la foi juive n'a pu pénétrer dans le christianisme que par les mystères païens. Et, en effet, dans les mystères de Dionysos Zagreus, les fidèles dépeçaient et mangeaient la chair crue d'un taureau, qui, divinisé par les apprêts du sacrifice, représentait le dieu lui-même. Ce culte était connu au v^e^ siècle avant J.-C., comme en font foi des textes d'Euripide[6] et d'Aristophane[7]. Plutarque en parle avec dégoût[8]. Pour fortifier l'argument tiré de l'omophagie, on a rappelé des textes égyptiens où le Pharaon, quand il entre au ciel, dévore les dieux pour absorber leur force et leur sagesse, ou bien les sacrifices humains des Aztèques, où l'on donnait aux victimes un nom divin avant de les dévorer. Le sacrifice et le repas sanglant des Bédouins du Sinaï, raconté par saint Nil, et si largement exploité par Robertson Smith pour

1. *Eine Mithrasliturgie*, p. 106. On reconnaît d'ailleurs que ce titre n'est pas justifié.
2. *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 84.
3. *Biblische Theologie des N. T.*, p. 327.
4. *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 57.
5. *Earlier Epistles of saint Paul*, p. 213.
6. *Fragm.* 476.
7. *Ran.*, 355.
8. Dans son traité sur la cessation des oracles (c. xiv), il range dans la même catégorie de rites plus démoniaques que divins l'omophagie et le dépeçage, les jeûnes et les lamentations, avec les paroles obscènes. Ce sont justement ces rites qu'un paganisme éclairé jugeait ignobles, qui auraient formé l'atmosphère spirituelle dans laquelle aurait grandi le christianisme!

sa théorie, revint en scène[1]. Ce cas du moins n'est point trop éloigné de la Palestine, et l'usage devait être ancien. Mais la victime des nomades, que ce soit un jeune homme ou un chameau, ne représentait pas la divinité ; elle était immolée à l'étoile du matin, dont la présence au ciel était nécessaire. Comment les pratiques les plus brutales des religions les plus rudimentaires auraient-elles pu s'amalgamer avec le culte de l'esprit emprunté aux philosophes hermétiques? On ne le dit pas.

Tous ces rites comprennent la communion à la façon des Capharnaïtes, qui pour cela en avaient horreur ; l'élément spirituel y fait défaut. Le désir d'absorber en soi des forces divines par la manducation est assurément très répandu chez les sauvages. Aux gens de Capharnaüm, Jésus répondait que la chair n'a jamais servi de rien. Ce qui servait, c'était de se nourrir de son corps très réellement, mais par la voie de l'Esprit. Les Apôtres qui ont entendu les paroles : ceci est ma chair, ceci est mon sang, ont-ils cru à leur efficacité à cause de l'usage ancien, abandonné comme barbare, de manger des victimes toutes crues, pour y trouver le dieu vivant dans le sang coulant encore? Répondons, puisqu'il le faut, que l'Eucharistie était destinée à commémorer la mort du Christ, son sang répandu pour contracter une nouvelle alliance ; elle était renouvelée en souvenir de cette mort. Ou bien ont-ils imaginé qu'ils se nourrissaient du Christ à la Cène traditionnelle et ont-ils, d'après cela, inventé les paroles mises sur les lèvres de Jésus? Mais une

1. *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 257 ss.

pareille transformation, opérée dans toutes les églises, sans que personne ait protesté, est mille fois plus inexplicable que l'acte du Maître, tel que la tradition le rapportait. Seule son autorité avait pu imposer le rite et en fixer le sens.

On éprouve une véritable gêne à discuter ces choses, et cette gêne n'est pas moindre quand on entend comparer à la Cène du Seigneur les usages alimentaires des mystères, qui du moins existaient au premier siècle, sous une forme moins dégoûtante que le rite de la viande crue. Les repas sacrés étaient connus des Juifs aussi bien que des païens, lorsqu'ils mangeaient la chair des sacrifices, mais il serait trop difficile de leur attribuer un effet divin produit dans l'âme. Tout au plus considérait-on Dieu ou le dieu comme invité à partager le repas ; on se réjouissait en sa présence ; c'était une marque de dévotion qui attirait la faveur divine, mais non un sacrement. Aussi les critiques insistent-ils plus volontiers sur certains aliments que goûtaient les initiés.

D'après Clément d'Alexandrie, celui qui venait d'être admis aux mystères de Déméter à Éleusis déclarait : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon, j'ai pris dans la boîte, et, après avoir opéré, j'ai remis dans la corbeille, j'ai repris dans la corbeille et remis dans la boîte [1]. » Un savant allemand très considérable, Lobeck, a changé « opéré » en « goûté ». On aurait une substance solide et une substance liquide. Cette correction m'est fort suspecte, mais passons.

1. *Protrept.* 18.

Dans le culte de Cybèle et d'Attis, l'élu disait : « J'ai mangé ce qui venait du tambourin, j'ai bu ce qui venait de la cymbale. » Cette nourriture et ce breuvage ressemblent, dit-on, à l'Eucharistie. Oui, parce que vous regardez ces aliments comme une substance divine. Or, cela, personne n'a le droit de le dire. Les textes ne le permettent pas, et les principes des mystères l'excluent. Les ressemblances de rite peuvent être recueillies avec soin, elles sont nombreuses, personne n'en doute, mais très éloignées, et ne permettent pas de mettre sur la même ligne le fondement des deux initiations. Elles ne comportent pas la même communion.

Lorsqu'on nous dit que le christianisme n'aurait pas gagné les âmes s'il ne s'était présenté comme un mystère de salut, nous le croyons sans peine. A côté des anciennes religions, qui étaient surtout les cultes des cités, ayant pour objet le bien public garanti par la faveur des dieux, il s'était formé des groupements, des *thiases,* où l'on cherchait en commun le secret de se soustraire au péril de la perdition totale au moment de la mort. Le judaïsme, lui aussi, se proposait le salut des circoncis dans le monde à venir. Un juif pieux l'attendait de l'observation de la Loi. Dans le monde païen on essayait de nouer des liens particuliers avec des divinités secourables au moyen des mystères. Mais cela n'était pas particulier aux mystères. Ce fut toujours la préoccupation dominante de la religion égyptienne d'assurer par ses cérémonies le salut de ses fidèles au milieu des dangers de l'au-delà. Et toutes les religions s'étaient peu à peu orientées vers le salut d'outre-tombe.

C'était donc pour le christianisme, cela va sans dire, une condition absolue de se présenter avec des promesses de salut, et ces promesses devaient naturellement se rattacher à un personnage divin, à un Dieu. En s'unissant à son dieu, l'initié grec avait chance d'échapper à la perdition. Mais quelle pouvait être cette union dans les mystères ?

Si étrange que cela nous paraisse, l'union aux dieux dans les mystères grecs se faisait par des spectacles. Et jamais peut-être un œil humain ne contempla des processions mieux ordonnées que celles qui allaient d'Athènes à Éleusis, ni des danses plus gracieuses que celles des prairies sacrées auprès du sanctuaire de Déméter, ni des spectacles comparables à ceux des grands mystères, où le peuple épris de beauté qui a créé la tragédie se surpassait pour produire dans les âmes les impressions les plus profondes de douleur et de sérénité. Ces drames sacrés devaient faire naître la confiance du salut. Admis à connaître les destinées des deux déesses, Déméter et Coré, les initiés fondaient sur cette vue l'espérance de vivre dans leur compagnie aux champs élyséens. Tous les autres rites, baignades, sacrifices, réception des aliments sacrés, n'étaient que des préliminaires. Encore une fois, cela nous étonne. M. Foucart[1], qui connaît mieux que personne les mystères d'Éleusis, a estimé que ce n'était pas assez. Il a supposé que l'on confiait aux initiés certains mots de passe qui leur permettraient de triompher des pièges tendus aux âmes

1. Les persévérantes études de M. Paul Foucart ont été résumées dans *Les mystères d'Éleusis*, 8° de 508 pp., Paris, 1914 ; cf. *Revue Biblique*, 1914, p. 619 s.

sur la route des prairies bienheureuses. D'anciens textes égyptiens, des inscriptions orphiques du v[e] siècle avant Jésus-Christ peuvent être allégués dans ce sens. Ce n'est toujours qu'une conjecture. D'autres ont vu la réalisation de l'union mystique dans le mariage sacré du dieu et de la déesse, où les initiés auraient été représentés par un prêtre. Mais un texte assez formel indique que le point culminant des mystères était la manifestation et la contemplation d'un épi de blé. Je cite ceux d'Éleusis plus volontiers, comme les plus nobles de tous, quoique parfaitement indécents d'après les Pères, et aussi d'après ce qu'en apprennent les découvertes archéologiques. Glissons, ce n'est pas ce qui nous intéresse. Ce qui est décisif, c'est que ces spectacles, quelle qu'ait été leur splendeur, et aussi leurs tares, ne rappelaient pas des actes utiles au salut. Encore une fois, c'est le point. Les actes divins étaient pleins de promesses parce que les initiés, mis dans la confidence, demeureraient des amis pour toujours, mais aucun de ces actes n'avait été accompli par les dieux pour se rapprocher des hommes et s'unir à eux. Les fidèles n'avaient donc pas non plus à en recevoir le bienfait, à en recueillir le fruit dans une union réelle.

Le concept d'une communion à la fois réelle et spirituelle ne se trouve pas dans l'antiquité. Elle est au centre du christianisme. On s'unit à Dieu dans l'humanité de Jésus-Christ, à la manière humaine, parce qu'il est devenu homme.

La communion est l'union à cette victime divine. La mystique de Paul n'a tout son sens que comme une mystique d'incarnation.

Les actes de Jésus sont salutaires parce que ce sont ceux du Fils de Dieu, venu pour donner aux Juifs et aux gentils la grâce du pardon. C'est là le mystère, inconnu aux Juifs, qui gagna le cœur des gentils. Ils trouvaient dans le Christ un dieu qui était venu les chercher, dont la mort avait été efficace en vue de leur salut : « Il m'a aimé et il s'est livré pour moi[1]. »

C'était un mystère dans le sens de doctrine révélée, inaccessible à la raison. Mais le christianisme n'était pas pour cela une religion à mystères, c'est-à-dire à rites secrets, connus des seuls initiés.

Voilà encore une distinction qui peut dissiper bien des équivoques.

On dit que Paul connaissait les religions de son temps. Et, en effet, il n'a pas ignoré les superstitions qui auraient pu corrompre la pureté de son Évangile. Ses chrétiens de Colosses sortaient à peine du paganisme. Certains éléments d'ascétisme, le culte de certains esprits célestes, leur paraissaient assimilables à leur nouvelle foi. L'apôtre les a mis en garde[2]. On veut qu'il ait emprunté quelque chose à la mystique du dieu mourant et ressuscité. Qu'en eût-il fait ? On avait, dans les cas les plus notoires, d'Osiris, d'Attis et d'Adonis, et peut-être par l'intermédiaire du rite, imaginé une histoire humaine pour figurer les destinées de la végétation printanière ou du grain de blé. C'est du moins ce que comprenaient l'immense majorité des mythologues anciens, ce que pensent encore les plus distingués parmi les modernes. Paul

1. Gal. II, 20.
2. Col. II, 16 ss.

n'a pas dédaigné la comparaison du grain de blé[1] pour la résurrection, rien de plus. Des philosophes transcendants essayaient d'extraire de cette tourbe une essence plus pure : tel le mythologue cité par Plutarque, parmi tant d'autres. Est-ce cela qui s'est amalgamé avec le christianisme? Pas plus que le rite sensuel qui faisait horreur à des convertis ce ne fut l'interprétation quintessenciée, vide de tout enseignement moral. Alors qu'est-ce donc? Que l'érudition moderne prenne ces religions de dieux souffrants et ressuscités au quatrième siècle de notre ère, telles qu'elles se sont perfectionnées au contact du christianisme et en rivalité avec lui, qu'elle choisisse les traits les plus nobles, les aspirations les plus pures, les sens les plus profonds. Qu'elle parvienne — ce qui est douteux — à constituer elle-même un amalgame ; il ne contiendra même pas une invitation sérieuse et décisive à la réforme des mœurs. Que serait-ce si en triant ces références érudites, on tenait seulement compte du contexte! Le Dionysos d'Aristophane a parlé de la vie pieuse des initiés[2]. Certes, voilà un texte! Mais noyé parmi les plus ignobles plaisanteries qui puissent déshonorer un être divin, l'objet du culte dans certains mystères. Apulée a exprimé avec une componction toute de suavité l'amour du dévot pour Isis[3], mais c'est dans les métamorphoses d'un âne. Si au lieu de comparer des textes on se plaçait par la pensée dans une de ces réunions de Jérusalem où vivait encore le souvenir du Christ, et dans une

1. I Cor. xv, 35.
2. *Grenouilles*, 456.
3. *Metam.*, XI, 24 et 25.

de ces scènes hideuses où s'exaspérait la sanglante fureur des imitateurs d'Attis, on n'aurait plus le courage de dire que la doctrine de Paul, dans sa splendide unité, s'est formée en vingt ans par un amalgame entre le messianisme juif et les mystères païens. L'histoire des deux systèmes religieux fut une lutte pendant trois siècles. Les religions païennes — surtout celles d'Osiris, d'Adonis et d'Attis, vieilles religions naturalistes — essayèrent en vain de dépouiller leur grossièreté native par un symbolisme transcendant. Le christianisme, religion de l'esprit, aurait plus d'une fois été contaminé par elles, si l'autorité ecclésiastique n'avait préservé les fidèles. Le dieu souffrant qui lutta le plus énergiquement contre le Christ, et qui vraiment lui disputa les âmes, fut Attis, le plus méprisé de tous, avec ses tauroboles, ou baptêmes de sang, qui se donnaient pour plus efficaces que le baptême par l'eau. Mais quelles spéculations philosophiques pouvaient réhabiliter cette douche de sang qui fait songer, disait M. Cumont, à quelque orgie de cannibales[1] ?

1. *Religions orientales dans le paganisme romain*, p. 88.

# DIXIÈME LEÇON

## CONCLUSIONS.

Il est toujours très imprudent de dire : nous sommes à un tournant de l'histoire, car l'histoire se déroule sans révéler son secret. Mais quelle époque peut être comparée à la nôtre, quel bouleversement plus profond exigea jamais que l'on construise de nouveau et sur des fondements plus solides? Une vie spirituelle et religieuse plus intense jaillira-t-elle du chaos où nous sommes? Oui, car l'esprit de l'héroïsme et de la foi a plané sur le plus horrible déchaînement des puissances de la matière. Et dans le domaine des études dont nous avons fait rapidement le tour, il est deux indices, que l'on touche à un moment où il faudra, ou bien accepter le christianisme dans l'Église, tel qu'elle le comprend, ou renoncer au christianisme.

Le premier de ces indices, c'est le retour de nombreux critiques indépendants à l'ancienne exégèse de l'Église; nous en avons parlé à notre dernière réunion. Le second, c'est la prétention d'un radicalisme intransigeant de rayer Jésus de l'histoire. Assurément cette tentative est vaine et même

puérile. Mais elle a révélé la faiblesse religieuse de l'exégèse libérale, déjà minée par les attaques des eschatologistes et des historiens de religions. Au premier abord cette suprême incartade donne raison à ceux qui voient dans l'exégèse allemande un soulèvement continu et progressif contre l'autorité des livres saints[1].

En réalité, dès la fin du XVIIIe siècle, Dupuis[2] et Volney[3] tenaient le christianisme pour un mythe astral. Le plus récent système et le plus osé s'inspire des mêmes principes et a le même but que ces premiers essais du rationalisme intégral et avoué. Strauss n'avait pas été aussi loin dans la négation, puisqu'il écrivit une *Vie de Jésus*, et, depuis Strauss, la grande majorité des exégètes allemands, on peut dire presque tous, avaient cru se consacrer à une œuvre de restauration historique et religieuse. Ce serait donc une erreur de regarder ces critiques, professeurs de théologie dans les facultés protestantes, comme de simples libres penseurs à la Voltaire. L'épithète de rationaliste leur était une injure. Et sans doute ils ne reconnaissaient d'autre autorité que leur raison, mais ils affectaient de tenir pour beaucoup l'autorité de Jésus, la plus haute raison religieuse qui fût jamais. Il n'est pas sans intérêt pour nous de savoir qu'ils ont entrepris de fonder un christianisme nouveau sur les bases de leur érudition, qu'ils ont

1. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, p. 2.
2. *Origine de tous les cultes ou Religion universelle*, par Dupuis, citoyen français. Paris. L'an III de la République une et indivisible. 3 vol.
3. *Les Ruines ou Méditation sur les Révolutions des Empires*, Paris, 1791.

espéré l'imposer à tout le protestantisme, en attendant mieux, comme la religion de l'avenir, une religion allemande, issue de la réforme de Luther. La vie de Jésus, ses actes, sa doctrine, ressortaient d'une étude critique des documents. On déblayait beaucoup, mais c'était afin d'atteindre le roc ferme de l'histoire. Aussi bien connu de nous que peut l'être Socrate ou Épictète, Jésus n'avait pas demandé pour sa personne le culte qui n'était dû qu'à son Père. Alors comment l'avait-il obtenu? C'était le point faible de l'école libérale. Jésus, disait-on, nous a révélé que nous sommes tous enfants de Dieu ; plus on le connaît comme Père, plus on mérite le nom de fils. Jésus, le révélateur de cette religion, de la religion, était donc le Fils par excellence. Dans saint Paul, c'est déjà un être surnaturel, existant dans le ciel avant de devenir fils de David ; d'après le quatrième évangile, il est tout à fait Fils de Dieu.

L'adoration d'un être humain fondée sur le double sens d'un mot, voilà assurément une conjecture assez risquée. Une nouvelle école a fourni sa contribution. Elle n'essaye pas d'opérer chez les Juifs, monothéistes passionnés et exclusifs. Mais les païens étaient habitués à ces dieux paraissant sous la forme humaine, à ces hommes devenus des dieux. Et précisément au temps de Jésus, dans les mystères, on implorait le salut d'un dieu mourant et ressuscité.

Nous avons dit combien cette construction critique est fragile. Elle méconnaît du même coup les croyances du paganisme et la foi des premiers chrétiens. La divinité de Jésus, si elle n'était au point

de départ du christianisme, n'aurait pu y être insérée.

C'est aussi ce qu'ont pensé des critiques, parfaitement résolus d'ailleurs à ne pas rendre leur hommage au Sauveur, et, pour résoudre la difficulté, ils ont pris le parti de supprimer son humanité. Car enfin c'est un fait que Jésus a été adoré. S'il est impossible qu'un homme ait été pris aussi sérieusement pour un dieu, à une époque pleinement historique, c'est donc que le dieu n'a pas existé comme homme, c'est que, dans une époque antérieure à sa prétendue existence humaine, il était déjà adoré comme Dieu.

Je l'avoue, cette proposition : Jésus n'a pas existé, ne révolte pas moins le bon sens que le sentiment chrétien, mais je m'obstine à indiquer, même dans les pires erreurs, ce qui peut contribuer à la défense de la vérité. Et vous jugerez très notable que la divinité de Jésus paraisse à certains critiques si bien établie, dès le début de l'évangile, qu'il soit plus aisé de nier sa personnalité humaine que le caractère divin qu'il a dans l'histoire. Lorsqu'on a essayé de démontrer que Guillaume Tell n'a jamais vécu, je ne sache pas qu'on en ait conclu au culte de Guillaume Tell chez les anciens riverains du lac des Quatre Cantons. Et, en définitive, l'argumentation de M. William Benjamin Smith contre les libéraux n'est point sans valeur[1]. Ils tirent de saint Marc un portrait purement humain de Jésus. Mais outre que ce n'est pas l'intention de Marc, comme Wrede le leur a démontré, comment ce Jésus

1. Cf. *Revue biblique*, 1906, p. 645 ss.

est-il devenu dieu avec le temps? Il l'est déjà dans saint Paul, antérieur à saint Marc, d'après la critique. Si les libéraux étaient logiques, ils devraient placer saint Marc avant les quatre grandes épîtres pauliniennes, et même nier leur authenticité. D'autant que ces épîtres ne s'occupent guère d'un Jésus de l'histoire, mais plutôt d'un Christ venu du ciel où il est remonté. C'est ce passage sur la terre qu'on aura voulu raconter. Ce qu'a créé la communauté primitive, ce n'est pas la divinité de Jésus, c'est son apparition en Galilée et en Judée sous les traits d'un simple mortel. Ainsi ce sont les inconséquences du protestantisme libéral qui ont frayé la voie à cet extravagant paradoxe : Jésus n'a pas existé, ou si un personnage a porté ce nom en Galilée, son existence fut pour si peu dans ce que racontent les évangiles, qu'elle est parfaitement négligeable pour l'histoire religieuse de l'humanité. Mais comme on ne peut rayer le Dieu Christ Sauveur de l'histoire, il faut lui découvrir des origines, il faudrait même être en état d'expliquer par un culte antérieur le mythe historique des évangiles. Tâche ardue! C'est à peine si l'on a esquissé la première partie du programme — et comment!

Distinguons trois combinaisons. Ceux qui se soucient le moins des textes, véritables *dilettanti* de l'exégèse, font descendre le mythe directement des astres. C'était le mode de Dupuis. M. Schweitzer cite un polonais, M. Andrzej Niemojewski[1], probablement naturalisé allemand, et un officier allemand

1. *Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschung samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsysteme*, Munich, 1910, 2 vol., 577 pp. Édition polonaise en 1909.

qui a pris le pseudonyme de Fuhrmann[1] (*cocher*).

Le *Cocher* nous transporte dans le ciel : le royaume des cieux de Jésus est le ciel étoilé etc. Je vous fais grâce de cette astronomie, à laquelle je n'entends rien. Il y a loin des astres à la Galilée et à l'évangile; il faudrait assigner une étape sur la route; les littératures anciennes devraient nous fournir au moins une esquisse du mythe galiléen. M. Pierre Jensen l'a découvert tout tracé dans l'épopée babylonienne de Gilgamech. Cet assyriologue très distingué a consterné — ou réjoui — ses émules par une divagation parfaitement caractérisée : Gilgamech est devenu le prototype des héros de l'antiquité; Jésus, après Abraham et Moïse, ne fut qu'un Gilgamech israélite[2]. Au lieu d'avertir charitablement son confrère, M. Henri Ziemmern, spécialiste non moins compétent, s'est contenté de formuler des réserves, inclinant personnellement vers des emprunts à Mithra, à Mardouk et à Tammouz[3].

Je n'ai pas nommé l'initiateur de tout ce mouvement, M. John Mackinnon Robertson, parce qu'il n'a écrit qu'en anglais, dès l'an 1900[4].

1. *Der Astralmythus von Christus*, 1912, 284 pp.

2. Les titres sont si révélateurs que je les ai traduits en français : *L'épopée de Gilgamech dans la littérature du monde*, Ier vol. *Les origines de la légende de l'Ancien Testament sur les patriarches, les prophètes et les libérateurs, et de la légende du Nouveau Testament sur Jésus*, Strasbourg, 1906, 1.030 pp. — *Moïse, Jésus, Paul. Trois variantes de la légende babylonienne de l'homme-Dieu Gilgamech. Une accusation contre des théologiens et des sophistes, et un appel aux laïques*, 1909, 63 pp. — *Le Jésus des évangiles a-t-il réellement vécu? Une réponse au professeur Jülicher*, 1910, 32 pp.

3. *Zum Streit um die Christusmythe*, 1910, 66 pp.

4. *Christianity and Mythology*, Londres, 1900. La troisième partie, *The Gospel Myths*, a été traduite en allemand en 1910.

Mais un Américain, déjà cité, M. William Benjamin Smith, a sa place ici, car ses ouvrages ont paru à Iéna, comme si cette semence ne pouvait lever qu'en Germanie. Le premier, muni d'une préface de M. Schmiedel, est intitulé : *Le Jésus préhistorique avec d'autres études préliminaires sur l'histoire des origines du christianisme.* Le titre du second ouvrage, *Ecce Deus,* est comme une réponse à *Ecce homo* de M. T. Seeley[1]. Avec la précision d'un mathématicien, M. Smith a résolument poursuivi l'inconnue, la religion du Dieu Sauveur dont on a fait le Jésus de l'évangile. Chemin faisant, il a compris que le mythe — et un mythe insaisissable — ne pouvait à lui seul expliquer l'histoire évangélique. Revenant aux errements de Bauer, il a vu dans les actes et les doctrines de Jésus le reflet des convictions et des aspirations de ses fidèles. C'est la forme la plus adoucie de la nouvelle hypothèse mythique; elle est ainsi mitigée par la méthode de Strauss.

Voici ce qu'a rencontré M. Smith dans ses lectures, et dont son imagination a bâti une religion. Jésus signifie Sauveur; nous le savons tous par l'évangile; c'est en hébreu le nom de ce Josué, qui a fait entrer les Israélites dans la terre promise. Déjà M. Robertson avait fait de Josué un Dieu. En effet le nom suggérait le culte, ainsi que l'épithète de Nazaréen, qu'on donnait à Jésus, et qui signifie protecteur. Au premier siècle avant Jésus-Christ, on adorait sous plusieurs formes un dieu sauveur.

1. *Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, 1906, 243 pp. — *Ecce Deus, Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu*, 1911, 315 pp.

Jésus Nazaréen en était un. Le nom de Christ, roi ou juge, ne se prêtait guère moins à l'hommage. L'union des deux vocables en un seul, Jésus-Christ, marque les débuts du christianisme, une centaine d'années avant notre ère. Le dieu était adoré par une secte juive, de tendances hellénistiques, assez répandue dans l'empire. Des preuves ? M. Smith s'en procure en anti-datant un hymne des Naassé-niens, gnostiques chrétiens qui ont célébré Jésus comme dieu, et un papyrus de Paris du IVe siècle, dans lequel on lit : « Je t'adjure par Jésus, le dieu des Hébreux. » Le reste est à l'avenant. Mais comment un mythe divin s'est-il humanisé en évangile? Le règne de Dieu fulgurant vient à l'aide, avec son chef, qui sera le Messie, ou Michel, ou le fils de l'homme, et dont l'*anastasis*, intronisation ou résurrection, mettait sur la voie du Christ ressuscité.

Les suggestions de M. Smith ont d'ailleurs moins d'importance par elles-mêmes que par l'empire qu'elles ont exercé sur M. Drews [1]. Avec ce savant, la négation de l'histoire de Jésus, regardée jusque-là comme un sport, devient agressive ; elle fait appel à l'opinion publique, elle soulève une agitation considérable. On tient des réunions bruyantes, on lance des pamphlets ; en réponse les brochures pleuvent sur les assaillants ; M. Fillion a raconté cette échauffourée exégétique [2].

1. Arthur Drews, né en 1865 à Uetersen (Holstein), professeur de Philosophie à Karlsruhe, a écrit sur Kant, Hegel, Wagner, Nietzsche et Ed. von Hartmann, et un ouvrage : *Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes* (Leipzig, 1906), avant d'écrire sous l'influence de M. Smith : *Die Christusmythe*, 1re et 2e partie, 1909 et 1911, *Die Petrus-legende*, 1910, et d'entreprendre sa campagne, décrite dans Fillion, *Les étapes du rationalisme*.
2. Fillion, *Les étapes*..., p. 320-346.

Faut-il dire : beaucoup de bruit pour rien?

La justice m'empêche, pour ma part, de regarder ce système comme une émanation authentique du germanisme. M. Arthur Drews est un professeur allemand, mais son nom et son prénom appartiennent à la langue anglaise. Il faut en dire autant de MM. Mackinnon Robertson et William Benjamin Smith. M. Whittaker[1] est anglais, M. Bolland[2] est hollandais. M. Lublinski[3] est sans doute polonais comme M. Niemojewski.

D'autre part toute l'exégèse allemande, libéraux, eschatologistes, historiens des religions, sauf de très rares exceptions, ont fait bloc contre les envahisseurs, car ce sont bien des envahisseurs dans le champ des études bibliques, puisque Robertson est un mythologue, Smith un professeur de mathématiques, Jensen un assyriologue, Drews un philosophe qui prêche la guerre sainte au nom du panthéisme. Il serait donc injuste de conclure : voyez où en arrive la critique allemande. Elle a protesté, et avec énergie, et, comme elle était sur son terrain, elle a renvoyé à leurs études des amateurs incompétents.

Il n'en est pas moins vrai que le combat s'est livré en terre allemande, que des consciences ont été profondément troublées, qu'une destruction aussi radicale du christianisme a pu paraître souhaitable à de trop nombreux adeptes du panthéisme. Certes nous félicitons l'exégèse allemande d'avoir prouvé

1. *The origins of Christianity*, Londres, 1904.
2. *De evangelische Jozua*, Leyde, 1907.
3. *Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur*, 1910. — *Das werdende Dogma vom Leben Jesu*, 1910.

l'existence de Jésus, mais est-ce assez pour fonder un véritable christianisme? Les choses sont-elles encore dans cet état de stagnation et de compromis qui a permis à l'école libérale de dominer, ou peu s'en faut, au nom de l'histoire et de l'Écriture ? Il faut parler net. Les professeurs de théologie protestante en Allemagne sont-ils encore chrétiens ?

*
* *

L'enquête n'est pas ouverte pour M. Drews et les partisans de l'école ultra-mythique, qui, nous l'avons vu, ne sont pas des exégètes. Ils tiennent à honneur de ne pas l'être ; ils narguent la timidité des spécialistes, tournent en ridicule leurs atermoiements. Comme tant d'autres esprits absolus, ils se croient seuls sincères, parce qu'ils ne voient qu'un côté des questions, courageux parce qu'ils manifestent intrépidement leur intention de ruiner le christianisme. Et il faut du courage en effet pour braver, sinon l'Inquisition, du moins le ridicule. Connaissant bien les instincts de l'Allemagne, ils parlent plus volontiers de la religion de l'avenir, avec von Hartmann, que de l'irréligion de l'avenir, avec Guyau. Mais leur religion se fonde sur une conception, dite scientifique, d'un monde dont Dieu est absent, à force d'en faire partie. Leur morale se déduit, vaille que vaille, des rapports de leur conscience avec ce monde ; ils n'ont pas besoin de la morale de Jésus-Christ, réduite à n'être qu'une adaptation des anciens symboles.

En France, on pourrait annoncer leur débâcle à bref délai ; le mysticisme religieux y est encore res-

pecté; la mystique sans religion fait sourire. Mais les Allemands, depuis Schelling, s'accommodent du panthéisme comme fondement du sentiment religieux. Le néo-mythisme, battu sur le terrain de l'histoire, vivra peut-être comme une protestation des panthéistes contre l'exégèse protestante. Déjà cependant Jensen et Steudel ont gagné des lignes de retraite dans l'école d'histoire des religions.

Les chefs de la méthode comparative n'ont pas cru se compromettre en soutenant l'existence de Jésus. M. Bousset a écrit un tract sur « la signification de la personne de Jésus pour la foi[1] ». Jésus conserve sa valeur comme un symbole. — Un symbole de la foi dont il est l'objet? — Il n'est pas aisé de définir un terme choisi comme à dessein pour laisser le Maître dans la pénombre. Cette école est visiblement mal placée pour combattre le mythisme, pur ou mélangé de symbolisme. On ne veut pas que Jésus ait été adoré avant sa vie. Cela paraît une exigence très modérée. Mais est-il plus vraisemblable que l'homme Jésus, reconnu ou non comme Messie, ait été si vite adoré comme Sauveur à la faveur des cultes d'Osiris ou d'Attis? En somme les mythistes ont facilité les choses par l'hypothèse d'un culte du Sauveur chez certains Juifs.

L'école d'histoire des religions a rendu hommage au réalisme de saint Paul dans la théorie de la grâce et des sacrements; mais elle a exagéré ce réalisme, elle le confond avec la magie. C'était déjà une altération du christianisme. Reste Jésus. Il a prêché la pénitence. C'est beaucoup pour le salut, mais ce

1. 1910, 17 pp.

n'est pas nouveau en Israël. Quelle valeur peut avoir pour notre temps la personne et la doctrine de ce dernier des prophètes juifs ?

Cela dépend évidemment de ce qu'on pense de sa prédication relativement aux fins dernières. Les historiens des religions voisinent avec les eschatologistes. Mais, parmi ces derniers, quelques-uns sont moins éloignés de nous parce qu'ils ne voient pas dans saint Paul, pas plus que dans les évangiles synoptiques, l'amalgame des religions païennes. Les sacrements auraient pu être mis en œuvre par le Christ comme une façon d'associer d'avance les fidèles à la participation du règne de Dieu. Cette notion ne serait point trop inexacte, si l'on n'ajoutait qu'en préparant la venue prochaine du règne, Jésus était enveloppé dans l'erreur commune de son temps. Peut-on encore proposer aux intelligences modernes comme un guide celui qui désespérait de l'avenir du monde ?

M. Schweitzer, le type des eschatologistes conséquents, et qui paraît doué d'une âme généreuse et d'un noble caractère, ne veut pas renoncer au Christ tout à fait. Ce n'est plus la lumière qu'il attend de lui. Il rêve d'une religion indépendante de l'histoire, et de toute figure de l'histoire, puisque le plus grand génie ne peut dominer que les conceptions de son temps, et il rêve en même temps d'une religion indépendante de toute adhésion métaphysique, d'une religion dans laquelle puissent communier celui qui croit en Dieu et celui qui ne le distingue pas du monde. Dans cette abstraction suprême, il ne se détache pas de Jésus, parce que tout l'homme est dans la volonté, qui doit être haute, saine, éner-

gique, et que jamais l'âme ne se sent plus élevée et plus pure que par le contact avec Jésus. Ce qu'il conserve du christianisme, ce n'est pas le culte de Jésus, c'est la mystique de Jésus. Et cela est dit avec une telle ferveur, que nous voudrions bien que le Maître lui dît : Tu n'es pas loin du règne de Dieu !

Si déformée qu'elle soit par les intempérances de la Culture, toute aspiration vers Jésus ne peut être que bonne à l'âme. Oui, celui qui se propose de consacrer ses forces et sa vie au bien de ses frères, entendant par là toute l'humanité, tirera des exemples du Sauveur une force secrète, et, quoi qu'il en dise, il recevra de ses paroles une lumière ; Jésus est venu apporter au monde cette loi de la charité. Mais la charité envers les hommes n'était pour lui qu'une même chose avec l'amour de Dieu. Le salut qu'il a proposé, c'est la vie éternelle auprès de son Père. Les eschatologistes ont eu mille fois raison de rendre leur accent à ses appels, de ramener l'attention sur l'unique nécessaire : l'admission dans le Royaume. Mais si tout cela n'est qu'une vision d'illuminé?

Les libéraux sont dans le vrai en rendant grâces à Jésus, pour avoir révélé le prix de l'âme et la religion confiante en la bonté du Père, pour avoir annoncé la rémission des péchés. Mais le salut est-il pour eux une réalité, s'ils ne croient pas à l'immortalité de l'âme? Et ceux qui y croient, que demandent-ils au Sauveur? S'il n'est pas Dieu, ses actions n'ont aucune efficacité pour les autres ; s'il n'a pas été l'envoyé de Dieu, le révélateur de la Vérité, sa doctrine est nécessairement courte ; elle ne peut être

utile à notre génération. En vain exalte-t-on son génie. Il est bien de prononcer avec émotion que nul autre n'a parlé de la sorte de l'âme, du prochain et de Dieu. Ce n'est pas nous qui chercherons ailleurs les paroles de vie. Mais enfin la question est de savoir si Dieu nous appelle à lui et si ses desseins sur nous sont ceux que son Fils a fait connaître. Or les libéraux ne peuvent même pas décider ce que Jésus pensait de lui-même. Ils éliminent le quatrième évangile pour ne pas être obligés de repousser comme intolérables ses prétentions à la divinité. Et cependant on voit percer les mêmes affirmations dans saint Marc. Sous la pression des eschatologistes, ils font plus grande la part du messianisme de Jésus. Mais le Fils de l'homme qui annonce son retour sur les nuées ne va-t-il pas se compromettre dans l'opinion de notre temps? Et d'autre part, si Jésus ne s'est pas dit le Messie, que reste-t-il de son histoire?

Les disciples de Holtzmann ou de Harnack peuvent-ils participer au culte sans froisser leur conscience? Et s'ils s'en écartent, peuvent-ils encore se dire chrétiens? Sont-ils vraiment si différents des rationalistes contemporains de Lessing? Dans la lutte contre les mythistes, les libéraux ont défendu l'existence historique du Christ comme le fondement même de la religion. Et ceux-ci pouvaient leur dire : A quoi peut servir aux âmes religieuses ce Jésus auquel vous avez refusé la divinité? Y tenez-vous vraiment tant? et qu'en faites-vous? Vous criez au scandale, vous soulevez les passions religieuses; tout ce bruit n'est plus de saison. Choisissez entre le prêche et l'Université.

Quelques-uns sont retournés au prêche. L'orthodoxie luthérienne a gagné des recrues à cette controverse. Le Jésus de l'histoire libérale est une figure bien pâle à côté du Sauveur, du Roi des Rois, du Dieu incarné que les églises adorent. Plutôt que de s'abandonner au doute, des âmes seront ramenées aux anciennes confessions de foi. On voudrait espérer qu'elles viendront jusqu'à nous. Car le luthéranisme ne peut pas ignorer la condamnation sans appel portée par la critique contre l'exégèse paulinienne de Luther. Il ne saurait prétendre que pour prononcer ce jugement la critique choisit arbitrairement les textes, élimine ceux qui lui déplaisent, se laisse emporter par le courant des idées nouvelles. Non, la critique prend les textes tels qu'ils sont, les interprète par l'histoire, et cette méthode l'amène à rendre aux mots le sens ancien qu'ils avaient dans l'Église catholique.

L'exégèse allemande n'a donc construit aucun système qui ne soit déjà détruit, chancelant, ou battu en brèche. Ce qui peut la consoler, c'est qu'elle a fait elle-même tout ce travail, construction et démolition. Luther a mis le monde en feu pour rétablir la vraie pensée de saint Paul sur les conditions du salut; un nombre très considérable, je crois que c'est aujourd'hui la grande majorité, de critiques allemands s'aperçoit qu'il s'est trompé. Les déistes ont expliqué l'origine du christianisme et des livres inspirés par une audacieuse supercherie des disciples de Jésus. Cette accusation était à peine formulée qu'une science honnête en a rougi, et Lessing n'a pas osé prendre ouvertement la défense de Reimarus. Il parut prudent et avisé de conserver le chris-

tianisme en le dépouillant de son caractère surnaturel, en ramenant les miracles de l'évangile à des circonstances naturelles. Strauss a donné le coup de grâce à ce système des rationalistes, sans réussir à le remplacer. Car la première explication du christianisme par le mythe a échoué ; la foi nouvelle, ardente et conquérante n'était point un calque artificiel de l'Ancien Testament. L'école de Tubingue a cru trouver le point de départ d'une activité spirituelle féconde dans l'opposition entre le principe du légalisme juif et de la liberté paulinienne de l'esprit. Mais Albert Ritschl l'a bien montré : des divergences secondaires supposaient une unité de vues, dont la source demeurait cachée. Tous ces systèmes anciens, nul ne le nie, n'expliquent pas le sens du christianisme, ni son origine : trop souvent ils ont faussé le sens des textes qu'il a fallu rétablir.

Les plus récents ont-ils mieux réussi ? Si le libéralisme a pu répandre dans des cercles très étendus une Vie de Jésus acceptée comme conforme à l'histoire, c'est en négligeant le surnaturel dont les textes débordent ; ce n'est pas seulement en les éliminant, c'est en les atténuant ; les eschatologistes l'ont bien prouvé. Ces derniers sont-ils des interprètes plus scrupuleux ? Pas toujours. Les libéraux leur reprochent à bon droit de fausser le sens des Paraboles. Nul n'a prouvé que le peuple juif ne regardait que vers les nuées du ciel pour en voir descendre le Fils de l'homme, et d'après les textes, d'après l'évidence des textes, il était prêt à suivre un Messie temporel, fils de David. L'école de l'histoire des religions ne sollicite pas les mots de renoncer au surnaturel, elle exagère plutôt les expres-

sions réalistes au sujet de la grâce infuse et des sacrements; les autres l'accusent de fantaisie dans les rapprochements. Quant aux mythistes de la dernière heure, ils ont cela de bon qu'ils ne se scandalisent pas de lire en propres termes la divinité de Jésus, l'ayant imaginée antérieure à l'ère chrétienne, mais ils ont fait l'union de toutes les chaires contre eux. Comme il est écrit d'Ismaël : « Il sera comme un âne sauvage; sa main sera contre tous, et tous lèveront la main contre lui [1]. »

*
* *

Serait-ce donc que nous touchons au terme de la controverse engagée contre l'Église catholique par les novateurs du xvi^e^ siècle?

On ne peut guère l'espérer, tant ce christianisme dilué, avec toutes sortes de doses, est devenu religion allemande. Mais il y a dans toute cette histoire de quoi faire réfléchir des esprits sérieux, de quoi ramener au catholicisme beaucoup d'âmes droites. La noble nation anglaise n'ouvrira-t-elle pas les yeux sur la médiocre qualité de ce produit qui lui est venu de Germanie?

Déjà beaucoup d'Anglais ont reconnu la banqueroute de tout ce formidable travail comme résultat positif. M. Headlam, savant anglican distingué, collaborateur de M. Sanday dans le commentaire de l'épître aux Romains, écrivait, l'an dernier, que l'ouvrage de M. Schweitzer intitulé : *De Reimarus à Wrede*, « a convaincu la plupart d'entre nous à la

1. Gen. xvi, 12.

fois du merveilleux effort intellectuel et de l'insuccès complet représenté par ce siècle d'érudition allemande[1] ».

D'où vient l'échec?

Sans parler de la cause principale, qui est la révolte contre l'autorité enseignante de l'Église, je crois pouvoir signaler deux causes assez caractéristiques.

La première est une sorte d'opportunisme doctrinal. L'Église, avons-nous dit, ne s'effarouche pas de rencontrer un élément divin dans l'Écriture. Vivant du surnaturel, croyant à la divinité de Jésus-Christ, elle ne s'étonne pas que le Fils de Dieu devenu homme ait fait des miracles, ait annoncé les événements futurs, ait promis l'effusion de l'Esprit-Saint. Elle garde toute leur valeur à des textes écrits sous une conviction profonde du surnaturel. Et surtout ces textes sont la parole de Dieu; ce serait un sacrilège de les détourner de leur sens.

Dès que Luther entre en scène, l'Écriture devient une arme pour prouver ce que l'on veut établir. L'hérésiarque ne méconnaissait pas le surnaturel, mais il l'entendait à sa façon, à laquelle il adaptait l'intelligence des textes.

Exemple fatal!

Dès la fin du XVIII^e siècle, le christianisme se mettait à la remorque de la raison; il fallut plier les textes à la mode du jour. Cet opportunisme inspira les commentaires des rationalistes; plus tard, les égards dus aux sentiments religieux conduisirent en sens contraire à la théologie de conciliation. Les

1. *English Theology*, by the Rev. A. C. Headlam, D. D., dans *Theologisch Tijdschrift*, 1917, p. 152.

écoles radicales sont naturellement plus libres, mais de nombreuses inconséquences montrent leur souci de ne pas rompre avec les confessions de foi.

Tout ce que nous demandons de cette exégèse indépendante, c'est qu'elle soit purement scientifique. Elle ne le sera tout à fait qu'en se corrigeant d'un autre défaut commun à toutes les écoles que nous avons énumérées. Toutes ont été *einseitig*, ne regardant que d'un seul côté.

Cet adjectif n'est pas tout à fait synonyme de systématique. Assurément les Allemands sont très portés à bâtir des systèmes, et des systèmes en l'air. Mais j'ose dire que si les Anglais, très pratiques, ont peu de goût et d'aptitude pour les spéculations, nous y sommes passés maîtres. Et en somme c'est là un héritage que nous tenons de la scolastique, qui elle-même a hérité d'Aristote et de Socrate la distinction des concepts délimités, puis rangés dans un bel ordre. J'insiste sur cette harmonie. Nous voulons que tous les éléments concordent, que toutes les conclusions se montrent légitimes par le bon accord qu'elles gardent entre elles ; nous ne sommes satisfaits que lorsque tout tient au dedans et que rien ne dépare au dehors la pureté des lignes. C'est quelquefois simplement une question de tact et de bon sens.

Tel n'est pas le systématisme des Allemands. Ils découvrent une idée, s'y attachent, lui donnent l'empire, sans s'arrêter aux difficultés, ni même aux contradictions. Tout est ramené bon gré mal gré vers le système, tout y entre, jusqu'au jour où tout s'écroule. Il est aisé de se rendre compte que toutes les explications tentées pèchent par là. Chacun des

chefs s'attaque aux documents comme si personne avant lui n'en avait découvert le secret. Certains aperçus, négligés jusque-là, prennent une importance décisive. Tout est subordonné à une idée maîtresse. Et cette méthode a sa séduction. Car je n'ignore pas que l'éclectisme est aussi stérile en exégèse qu'en philosophie. On ne saurait retrouver le sens du christianisme par un groupement de textes, si l'on ne pénètre pas jusqu'à la raison d'être du tout. C'est un organisme dont le principe vital est unique. Or il est découvert depuis longtemps et c'est l'incarnation de Jésus-Christ, le salut assuré aux hommes par la grâce de la rédemption. En cherchant ailleurs on s'exposait à faire fausse route. Mais il y a bien des façons de se tromper. L'erreur allemande a consisté à s'éprendre d'un concept isolé, à se river à certains textes, à s'enticher de certaines analogies. Le pur esprit latin n'éprouve pas moins de difficulté du chef de ce sens humain que saint Paul nommerait la chair, à se soumettre à l'autorité de l'exégèse traditionnelle; mais il n'essaie même pas de refaire un organisme avec des moyens de fortune.

Au risque de vous fatiguer par mes redites, je repasse encore une fois la même histoire.

Je cherche *einseitig* dans le dictionnaire, et je trouve : qui n'a qu'une face ou qu'un côté, partiel, exclusif, borné, étroit, superficiel, systématique, incomplet, partial. L'exégèse allemande a toujours été *einseitig*. Incomplète, l'exégèse de Luther qui s'hypnotise sur quelques textes de saint Paul, où la foi est opposée aux œuvres, sans s'apercevoir que cette foi est l'adhésion de toute l'âme au christianisme, et que la justification est le début de la sanctification.

Borné jusqu'à l'ineptie, le grief de Reimarus contre les Apôtres, qui fait sortir le christianisme d'une supercherie.

Superficielle et ridicule, l'explication rationaliste, qui ne voit que l'aspect naturel d'une histoire, sur laquelle se lève le règne de Dieu.

Étroitement systématique, l'interprétation imaginée par Strauss des miracles d'une foi conquérante par des mythes confectionnés sur un modèle ancien.

Que dire du pétrinisme et du paulinisme, véritable corde raide sur laquelle Baur n'a pu passer qu'en tenant les yeux fixés sur un seul point?

Les libéraux ont paru plus disposés à envisager les divers côtés du christianisme, mais ils n'ont guère retenu de l'Évangile que la morale, et une morale à l'usage du monde présent.

L'eschatologisme, lui, se flatte d'être *einseitig*, d'avoir enfin découvert ce foyer d'où est parti le rayonnement du christianisme. Ce serait à bon droit, s'il ne rétrécissait les fins dernières à une seule intervention catastrophique de Dieu, refusant de constater le messianisme temporel des Juifs, transformant la morale de Jésus en une morale provisoire, les paraboles en une annonce de la fin du monde.

Qui dit syncrétisme semble combiner tous les éléments d'une solution. Pourtant c'est encore une conception bornée que d'amalgamer le paganisme au messianisme juif pour en faire sortir le christianisme. Cette fois les critiques n'ont pas été absorbés par des textes de l'Écriture; c'est à force de chercher au dehors qu'ils ont ramassé les traits d'une religion à mystères. Et endant qu'ils cherchent ce qui peut

se trouver d'analogue dans le christianisme, ils ferment les yeux à sa puissante originalité.

Quant au parti pris des mythistes, ils ne le dissimulent même pas.

Toute cette exégèse, appuyée sur des grammaires, des dictionnaires, des dissertations de toute sorte, renferme une masse énorme d'utiles, de très utiles renseignements.

Pour admirer sans réserve cette prodigieuse activité intellectuelle, je voudrais qu'elle ne fût pas aussi enivrée de ses prétendues découvertes, aussi hospitalière aux nouveautés extravagantes et même à des notions contradictoires, aussi disposée dans la pratique à un certain opportunisme doctrinal, et, avec tout cela, aussi méprisante pour le reste de la terre.

Ce sont là, si je ne me trompe, des traits de race ou de culture. Lessing est toujours le type, hardi à lancer un système nouveau, trop avisé pour le soutenir, conservant le christianisme auquel il ne croit pas, ardent à la recherche, qu'il préfère à la possession de la vérité. La vérité veut être aimée pour elle-même.

Quelques exégètes allemands contemporains ont d'ailleurs bien dépassé Lessing. Ce sont ceux qui ont signé le manifeste des quatre-vingt-treize intellectuels. Ils ont pris au compte de la science, avec une sorte d'allègre impudence, les mensonges que le gouvernement impérial allemand tenait à répandre chez les neutres, pour déshonorer la Belgique, après avoir violé sa neutralité. Allons jusqu'aux extrémités de l'indulgence. De tels critiques devaient-ils être si pressés? Ne devaient-ils

pas prendre le temps de lire d'autres documents que ceux du grand État-Major?

Ils ont rejeté les miracles de l'évangile, parce que la foule y croyait trop aisément, et ils ne se sont pas demandé si les troupes allemandes n'avaient pas été suggestionnées par la légende des francs-tireurs belges. Vraiment, c'est à désoler ceux qui ont de l'estime pour la critique. Comment lui faire crédit pour ses recherches ardues sur le passé, ce livre scellé de sept sceaux, quand elle s'est si grossièrement fait illusion à elle-même,... toujours dans l'hypothèse la plus bénigne! Heureusement les miracles de l'Évangile ont été attestés par des témoins qui avaient la vérité plus à cœur.

Pour être complet, il faudrait encore noter un autre caractère des critiques allemands, le dessein arrêté de ne pas accepter le surnaturel. C'est d'après ce dessein que chacun règle ce qui a pu être dit et fait dans telle ou telle circonstance, ce qui est authentique ou non, les uns s'entendant mieux à tirer à eux les textes, les autres plus décidés à supprimer ce qui les gêne. Mais c'est là un trait général de l'exégèse incrédule, sur lequel nos apologistes ont suffisamment insisté. L'Allemagne a donné le ton, mais on trouve les mêmes procédés partout; les radicaux hollandais, d'autres peut-être, l'ont même emporté par la désinvolture de leur arbitraire. Le subjectivisme allemand, dont on a tant parlé, quand il est un trait de race, se manifeste plus dans les essais de restauration que dans la négation brutale, témoin les synthèses de Schleiermacher et de Ritschl, théologiens de la conciliation et du compromis.

Mais ces tentatives d'organisation, ce fonctionnarisme exégétique, ont échoué et c'est vainement que l'exégèse allemande a cherché éperdument le sens du christianisme. Elle n'a pas remplacé le sens traditionnel.

*
* *

Parmi ceux qui l'accordent le plus aisément, il en est peut-être qui pensent que du moins les Allemands ont réussi dans leur tâche négative.

Répondre à ce doute serait commencer une autre série de leçons. Cependant je voudrais dire quelques mots de la difficulté principale, de celle qui touche à l'évolution des doctrines, parce que sur ce point nos adversaires paraissent assez unanimes. Encore est-il que cette unanimité n'est qu'apparente.

On ne peut demander à l'exégèse des preuves qui rendent l'acte de foi nécessaire. Il est toujours libre. C'est assez qu'elle établisse la continuïté dans le dogme primitif, et qu'elle garantisse la réalité des faits. Si le dogme qu'enseigne l'Église est bien celui qu'ont enseigné les apôtres et qui s'est manifesté à eux dans les paroles et les actes de Jésus, interprétés avec la grâce de l'Esprit-Saint, nous sommes mis directement en présence du Sauveur. Or cette continuité a été mise en question sur trois points : entre Jésus et les synoptiques, entre les synoptiques et saint Paul, entre saint Paul et saint Jean. Avec le quatrième évangile, nous sommes en plein catholicisme, ou du moins les premiers Pères, saint Clément romain, saint Ignace, saint Justin y conduisent sans aucun

hiatus. Mais entre le quatrième évangile et saint Paul il y a, dit-on, une crevasse infranchissable. C'est en cela que consiste réellement la difficulté johannine. Les différences du cadre par rapport aux synoptiques n'ont que bien peu de signification, si on les compare avec ce qu'on oppose crûment : d'un côté le règne de Dieu qui va venir dans un jugement de catastrophe ; de l'autre, l'Esprit déjà donné qui inaugure une ère nouvelle. Telle est, si je ne me trompe, l'objection des eschatologistes. Mais les historiens des religions, qu'ils l'aient voulu ou non, lui ont donné une réponse décisive. L'Esprit donné dans saint Jean l'est déjà dans saint Paul. Avec quelle plénitude, M. Bousset nous l'a dit, et avec quelle stabilité. L'Esprit, dans saint Jean, se sert de la matière, de l'eau dans le baptême, du pain qui devient la chair du Christ. Or ce caractère à la fois réaliste et spirituel des sacrements n'est-il pas dans saint Paul ? Saint Jean enseigne la divinité de Jésus, mais saint Paul n'est pas moins affirmatif, si ce n'est qu'il n'a pas à placer cette affirmation sur les lèvres du Sauveur. Le fond positif de la doctrine et de la mystique, de cette mystique si profonde qui plonge dans l'incarnation de Jésus-Christ, est donc identique. Il importe fort peu que Paul n'ait pas le mot de Verbe ou Logos que saint Jean n'a placé que dans son prologue. Pourtant l'atmosphère paraît si différente ! Redoutant l'explosion de la colère divine, Paul marche vers l'avenir comme ces coureurs dont le corps se penche en avant ; Jean contemple avec calme l'œuvre du salut accomplie par le Verbe Incarné. Sans doute ! mais l'Église n'a jamais prétendu que le quatrième

évangile ait été contemporain des épîtres paulines. Les catholiques placent l'épître aux Romains peu après l'an 50 et le quatrième évangile peu avant l'an 100. C'est un long laps de temps dans une époque si féconde. Dans cet intervalle l'horizon s'est nettoyé des nuages amoncelés, l'orage ayant crevé sur Jérusalem. Les perspectives sont plus nettes. Les doctrines n'ont pas changé.

Quoi qu'il en soit des préjugés, il est plus difficile de marquer le lien entre les synoptiques et saint Paul. Mais le plus grand nombre des critiques place les quatre grandes épîtres avant la rédaction de l'évangile selon saint Marc.

On ne peut donc expliquer les contrastes par un progrès du dogme, ni par un emprunt du dogme à des éléments étrangers. Cette fois nous avons les historiens des religions contre nous, mais les eschatologistes leur opposent de bonnes raisons.

C'est le dessein qui n'est pas le même. Converti par la révélation du Fils de Dieu, du Christ ressuscité, Paul invite les gentils à mourir au péché et à vivre en Dieu par la participation à la mort et à la résurrection du Fils de Dieu. Il n'avait pas à raconter sa vie, dont il n'avait pas été témoin. C'est ce que se sont proposé les synoptiques. Pour eux aussi le point décisif était la mort et la résurrection. Ils invoquaient avec la même foi que Paul le nom du Seigneur. Et pourtant l'éclat du ressuscité n'a pas changé la physionomie humaine de l'humble prêcheur de Galilée. Ce seul point garantit leur probité. Personne ne refuserait de les croire s'ils ne racontaient des miracles. Mais si ces miracles ont été inventés pour justifier la foi, d'où est venue

la foi elle-même? Où serait leur sincérité? Leur témoignage n'a pas été ébranlé par la critique. Et nous le confirmons sans hésiter par l'autorité de saint Jean, le disciple bien-aimé. Car si l'auteur du quatrième évangile ne marque pas une transformation de la doctrine, s'il coïncide pour l'Esprit avec Paul, il n'est point inconciliable avec les synoptiques pour les faits de l'histoire, il est le témoin par excellence qui a vu. Qu'il se soit proposé de faire entendre aux Grecs une doctrine d'origine juive, ce n'est point une hypothèse absurde de la critique. Mais avait-il besoin pour cela de composer des histoires, et comment aurait-on reçu dans l'Église cet évangile selon un inconnu pour compléter d'une façon aussi inattendue les évangiles déjà reçus? La critique ne l'a pas expliqué.

Donc tout n'a pas été vain dans le labeur de l'exégèse allemande — aidée, si l'on veut, par quelques contradicteurs. Nous voyons plus clairement qu'autrefois comment rejeter le dogme catholique c'est se séparer de la foi des premiers fidèles, que rejeter le surnaturel c'est récuser le témoignage des apôtres. Et ce témoignage n'affirme pas seulement que Jésus a fait des miracles, il nous met dans la confidence du secret messianique, secret longtemps gardé dans l'intimité du Père, que Jésus se laissa pour ainsi dire arracher par ses disciples, mais qu'il a enfin révélé nettement, parce qu'il importe au salut du monde de savoir qui Il est.

Or nous avons le redoutable pouvoir de le croire ou de ne pas le croire.

Choix d'où dépend le salut de chacun, et l'avenir du monde!

A ceux qui seraient tentés de faire profession d'incrédulité, je demanderais d'en bien peser les termes. S'ils opinent que Jésus doit être rayé de l'histoire, il n'y a rien à leur dire; laissons-les régler leur compte avec le bon sens. L'exégèse allemande admet que Jésus a existé, à peu près tel que le représentent les deux premiers évangiles. A-t-elle prouvé qu'il ne fut qu'un homme? Il faudrait d'abord savoir lequel. Un sage, dont la morale aurait encore son utilité? Mais, déclare le plus grand nombre de ces maîtres, cet homme-là n'a jamais existé. Jésus est plus ou moins. Il s'est dit l'envoyé de Dieu, le chef du règne de Dieu. S'il s'est fait illusion, il n'est pas un sage.

On nous demande souvent où en est la critique des évangiles? Que croire de leur authenticité? car, pense-t-on, tout est là.

Nous venons de dire que nos positions sont très solides, mais d'ailleurs ce n'est plus le point décisif. Ce point, c'est qu'aucune critique des textes, aucune élimination des témoignages, aucune déclaration contre l'authenticité des évangiles ou des épîtres ne suffit pour enlever à la physionomie de Jésus son caractère surnaturel. Si vous ne rejetez pas absolument tout, comme les mythistes, si vous gardez un résidu, si mince qu'il soit, de tradition historique au sujet de Jésus, il a conçu, il a manifesté des prétentions à un rôle surnaturel, et il est mort pour les avoir soutenues. Vous êtes donc toujours ramenés, après tant de détours, par l'exégèse allemande elle-même, en présence de Jésus, objet de contradiction, et il faut vous résigner à l'insulte, si vous n'êtes pas décidés à l'adoration.

M. Headlam que j'ai cité tout à l'heure a dit encore : « L'opinion publique anglaise ne voudrait pas s'en tenir à une conception purement humaine de la vie de Jésus-Christ[1]. » M. Sanday a prononcé : « Pourtant Jésus était essentiellement plus qu'un homme[2]. »

Alors dites un homme-Dieu, comme nos conciles : une personne divine en deux natures. Tout le reste serait mythologie, comme l'arianisme, ou équivoque déloyale. Car nous concevons plus aisément l'amour infini de Dieu qui le fait descendre jusqu'à nous, que ce grand ange d'Arius, fils de Dieu, semblable à Dieu et cependant une créature. Qui est semblable à Dieu? Et comment le sentiment d'être plus spécialement fils de Dieu, clairement perçu ou enveloppé dans les nuages de la subconscience, ferait-il que Jésus a été essentiellement plus qu'un homme?

Il en est qui refusent de distinguer Dieu et l'homme, Dieu et le monde, et qui entendent la religion d'une divinisation de l'homme, arrivé à dominer le monde par sa pensée et son activité libre. A ceux-là Jésus n'est rien, et il a peu servi à certains hégéliens, comme Strauss, d'en faire le type de l'homme devenu Dieu. Ils n'ont plus qu'à marcher devant eux, vers un bien insaisissable, tel ce désespéré qui avançait à la nage dans la haute mer, sachant bien qu'il n'atteindrait pas de rive.

Mais la religion est toujours pour les autres un lien entre Dieu et nous. Nous lui demandons de nous

1. *Loc. laud.*, p. 153.
2. *He was yet essentially more than man*, dans *The Life of Christ, in recent Research*, p. 141, à Oxford en 1907; cf. *Revue biblique*, 1908, p. 289 ss.

unir à Lui. C'est à cette union que Jésus-Christ nous invite.

Le christianisme est toujours ce qu'il a été pour saint Paul, une énergie, une vertu de Dieu conduisant au salut ceux qui croient.

# TABLE DES MATIÈRES

Pages

Avant-propos.......... VII

Première leçon. — Le sujet. L'exégèse de l'Église catholique.......... 1

Deuxième leçon. — Le pseudo-mysticisme de Luther. 31

Troisième leçon. — L'accusation d'imposture par les déistes.......... 67

Quatrième leçon. — Les explications naturalistes du rationalisme éclairé.......... 97

Cinquième leçon. — L'interprétation mythique de Strauss.......... 128

Sixième leçon. — La critique des origines chrétiennes par l'école de Tubingue.......... 163

Septième leçon. — Le compromis des libéraux...... 196

Huitième leçon. — La découverte par J. Weiss du messianisme eschatologique.......... 230

Neuvième leçon. — L'école du syncrétisme judéo-païen. 269

Dixième leçon. — Conclusions.......... 306